محمد مسعود عالم

الشافی

الحسامی

مع شرحہ المسمّٰی

بالنامی

مصنف: مولانا عبدالحق محدث دھلوی

باھتمام: ـــــ مسعود علی

ناشر

اسرائی بک ڈپو دیوبند ضلع سہارنپور (یوپی)

يختص برحمته من يشاء ويهدي إليه من ينيب

الحمد لله الذي جعل صولي الفقه مبنى الحلال والحرام على أن وفقنا لطبع

الحسامي

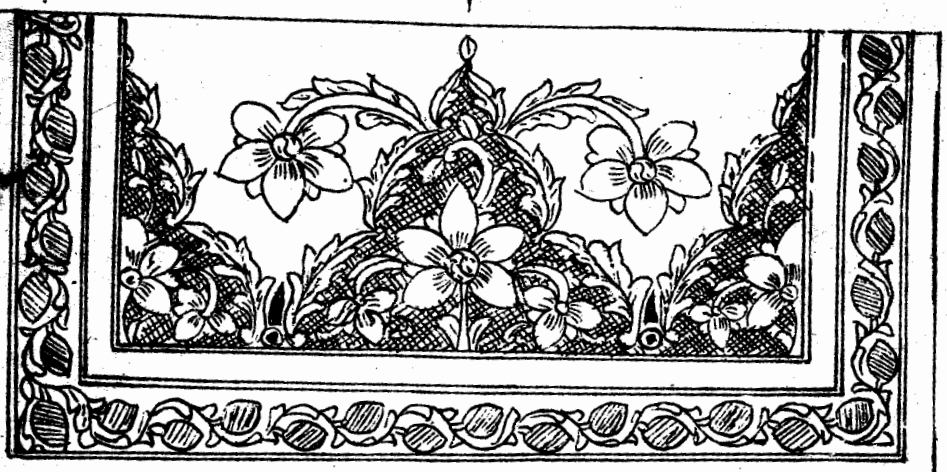
مع شرحه المسمى

بالبدامي

١٣٠٥ هـ

الذي صنفه البحر الفائق العلامة الفاضل المحقق المولوي محمد عبد الحق المحدث دهلوي

المكتبة الاشرفية
ديوبند، الهند



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصور الاحكام؛ واحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الاحكام؛ ثم زينه بمصابيح الاجماع والقياس؛ فصار شامخ البناء محكم الاساس؛ والصلوة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره فجرت بحار العلوم من لسانه؛ وسالت انهار الحكم من بيانه؛ حتى صادفتها تتطلاطم امواجا؛ ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا؛ وعلى من عزم على ازالة الحق بمقتضى اشاراته واعتصم فيها بما صدر منه من عباراته؛ من الاول الاصحاب؛ الذين نالوا فى شريعته ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب؛ **اما بعد** فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد امير؛ ان اجل العلوم مقدارا؛ واعظمها شرفا ومنارا؛ علم الاصول؛ الجامع بين المنقول والمعقول؛ اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام؛ وان المختصر للامام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول؛ منقح اغصان الفروع والاصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الاخسيكثى بواه الله فى دار السلام؛ واحيى ذكر خيره فى الانام عمدة ما صنف فى هذا الفن من الكتب المشهورة وزبدة ما دون فى هذا الباب من الزبر المنثورة؛ ولهذا طار كالامطار فى الاقطار؛ وصار كالامثال فى الامصار؛ ولكن لما كان مفتقرا الى التوضيح والتنقيح ولا يجاز عباراته محتاجا الى التشريح والتصريح؛ التمس منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل

معاقد مشکلاته ؛ ویفتح مغلقات معضلاته ؛ وکان یعوقنی عن ذلک ما اری فی هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست مدارسه ؛ وعطلت معاهده ومشاهده ؛ واشفت شموس الکمال علی الافول ؛ واختفی العلماء فی زوایا الخمول ؛ صدق النبی علیه السلام حیث قال ؛ ان العلم یرفع من بین الرجال ؛ والی الله المشتکی من نوائب الزمان واساءته ؛ وان احسن نذام علیه من ساعته ؛ مع ان قلة بضاعتی وکثرة ضیاعتی تمنعنی عن الاقدام ؛ وتثبطنی عن الانتصاب فی هذا المقام ؛ لکن حدانی قائد التوفیق ؛ الی هذا الطریق ؛ فجاء بحمد الله بحرا ذا خرا ؛ وسحابا ماطرا یروق النواظر ؛ ویرهف البصائر ؛ فلما وفقنی الله باتمامه ؛ ونفض بالختام ختامه ؛ جعلته عراضة ؛ بل بضاعة مزجاة ؛ لحضرة من انام الانام فی ظل الامان ؛ وافاض علیهم سحال الفیض والاحسان ؛ توجهت تلقاء مدینه مطایا الامانی والآمال ؛ فصارت بلدته الطیبة مناخ الافاضل ومحط الرحال ؛ هو الذی قام بتاسیس اساس العلوم بعد ضعفه وفتوره ؛ وتفرد برفع قصور الدین بعد قصوره ؛ العالم الفاضل ؛ العابد الکامل ؛ زین المسلمین والاسلام ؛ الشرف بنصرة العلم وخدمة بیت الله الحرام ؛ الخلیفة فی الخلیقة ؛ صاحب الدر والذهب الذی آصف جاه نظام الملت **میر محبوب علیخان بهادر** سلطان الدکن صانها الله عن الفتن لازالت آیات نصرته مکتوبة علی صفحات الایام ؛ وما انفکت خیام دولته مضروبة علی الغمام ؛ واستبدادها بهذه الخصائل الحمیدة الجانی الی جنابه واضطرنی الی تزیین وجه هذا الکتاب بحلی شرف القابه ؛ والا فانی براء من امراء هذا الزمان ومزخرفاتهم ؛ واشتغالهم بالمغنین ومغنیاتهم ؛ فضلا ان ادرج فی الکتب الدینیة شیئا من اسمائهم وصفاتهم ؛ وانا اسال الله ان ینفع بالمحصلین الذین هم للحق طالبون ؛ وعن صراط الغی لناکبون ؛ والذین یعرفون الرجال بالاقوال ؛ ولا ینظرون الی شهرة الرجال والمرجو من اخوانی ان یغمضوا البصر من زلاتی ویقیلوا عثراتی ؛ ویذکرون بصالح الدعاء علی ما لقیت فی تالیفه علی سبیل الارتجال مع تشتت البال ؛ من الکد والعناء ومن الله التوفیق والهدایة ؛ وعلیه التوکل فی البدایة والنهایة ولا ندعوا الا ایاه ؛ ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف رح

سلم حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدأ اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره والمراد به هنا الادلة والشرع فى اللغة الاظهار قال تعالى شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا الاية وقد جاء بمعنى الطريقة وفى الاصطلاح هو الدين والشريعة والدين والملة واحد والفرق اعتبارى فصار المعنى ادلة الدين ثلثة ولم يقل اصول الفقه ثلثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشتمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشتمل الاخير فقط ولما كانت هذه الثلثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لئلا يتوهم الاختصاص به وقد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فالاضافة فى الشرع للعهد اى اصول الشارع المعهود وهو النبى عليه السلام التى نصبها على المشروعات ثلثة والاضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله وبمعنى المشروع فالاضافة للجنس اى ادلة الاحكام المشروعة ثم بين الثلثة بقوله الكتاب المراد به بعضه وهو مقدار خمسمائة اية لانه اصل الشرع والباقى قصص وامثال وغيرها والسنة والمراد بها هنا ايضا بعضها وهو مقدار ثلثة الاف على ما قيل واجماع الامة اى اجماع المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بامته عليه السلام فى لفظ الامة اشارة الى انه لا خصوصية لاجماع الصحابة رض واهل المدينة وعترة النبى عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سياتى ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلا من وجه فرعا من وجه بخلاف الاصول الثلثة لانها اصول من كل وجه افرده بالذكر فقال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِى الْمَحِيْضِ والعلة المشتركة بينهما هى الاذى كذا قالوا وفيه نظر اذ من شرط صحة القياس عدم النص فى الفرع فان كان المراد من الفرع اللواطة بالرجال فحرمته ثابتة بالكتاب قال الله تعالى وَاللَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا الاية وقال تعالى اَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ

اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

دُونِ النِّسَاءِ وان كان المراد به للواطة بامرأته فحرمتها ايضا ثابت بالاحاديث الصحيحة فمنها ما روى الترمذي عن ابن عباسؓ ان رسول صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل اتى رجلا او امرأة في دبرها ونظير القياس المستنبط من السنة قياسٌ حرمة قفيز من الحص بقفيزين منه بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث رواه مسلم وغيره من ائمة الحديث ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة وطي ام المزنية بعلة الجزئية والبعضية على حرمة ام امتها التي وطيها المستفادة من الاجماع اذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع لا نص فيه بل النص انما ورد في مهمات النساء من غير اشتراط الوطي وفي قوله الاصل الرابع القياس رد على منكري القياس ووجه الضبط في الاربعة هو ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والاول ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز ويجوز به الصلوة فكتاب والا فسنة والثاني ان كان قول كل الامة من عصر فاجماع والا فقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي ان كان فيما يعقل فملحق بالقياس والا فبالسنة ثم انك قد عرفت سابقا ان موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة والاحكام جميعا فالمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في اخره بعد ما فرغ عن احوال الادلة فلذا بين الادلة اولا اقول اراد ان يبين احوال كل واحد منها مفصلا فشرع اولا في الكتاب فقال اما الكتاب فالقرآن اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره ايضا كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب استعماله في العرف العام وفي عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا عليه السلام فلذا جعله تفسيرا للكتاب فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب لانه عرف الكتاب بلفظ اشهر وهو القرآن واما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن لان مجموع قوله فالقرآن المنزل الخ تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود وهو الكتاب في الحد وايضا لا يفيد ما بعد القرآن لانه علم وقع الاحتراز به عما سواه فاية فائدة في ايراد باقي الكلام وقيل القرآن هنا مصدر بمعنى المقروء شامل لكلام الله تعالى واخرج احترازا بما بعده من غير فالمنزل المذكور في قوله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسولؐ احتراز عن سائر الكتب السماوية وقس عليه باقي القيود كما ستعلم في هذا حقيقي للكتاب ابتداؤه من قوله فالقرآن المكتوب في المصاحف احترز به عن الوحي الذي ليس بمتلو لانه

المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب فى المصاحف وعن منسوخ التلاوة كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما الاية واللام فى المصاحف ان كان للجنس فيشمل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة فى مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز بقوله المنقول عنه نقلا متواترا لان المشهورة والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وان كان للعهد يكون المراد بها مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول الخ زائد لا فائدة فيه اذ فى مصاحف السبعة ليس الا ما هو متواتر النقل فتامل فان قيل قوله المكتوب فى المصاحف لا يشمل الا المنقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ فى صدور الرجال اقول لان المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديرا وقوله بلا شبهة اى فى نقله تاكيد على مذهب الجمهور لان المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم اعلم ان الكتاب والقران عند ارباب الاصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لان بعضهم عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية فلذا اخذوا فى تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة فى المصاحف والنقل كما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز فقط لان النقل والكتابة ليسا من لوازم القران لتحققه بغيرهما فى زمن النبى عليه السلام فهذا التعريف المذكور فى المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ عن تعريف القران شرع فى تقسيمه ولكن مهد لتقسيمه قوله وهو اى القران النظم اى اللفظ وانما عبر عن النظم رعاية لجانب الادب اذ النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى والمعنى جميعا اى انه اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل واما انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة رح للقراءة الفارسية فى الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فيها فرض فى قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز ابى حنيفة رح ان مذهبه انه المعنى فقط دفع توهمه اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح ثم دفع استدلال المتوهم ثانيا الا انه اى لكن ابا حنيفة رح لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة واما فى غير جواز الصلوة فالنظم ركن لازم كالمعنى حتى يجوز للجنب والحائض قراءة اية من القران بالفارسية لانه ليس بقران

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة

الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم اليه يشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تجويز ابى حنيفة ان مذهبه انه المعنى فقط لان ما جوزه ابو حنيفة رحمه فى حق جواز الصلوة خاصة ركون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى ونظم القرآن بليغ عذب فلعله يشتغل بسببه عن الخضوع التام لا فى سائر الاحكام فكيف يستدل به ان مذهبه هو ذاك وقد صح رجوع ابى حنيفة الى قول العامة فى حق جواز الصلوة ايضا كما رآه نوح بن ابى مريم ذكره فخر الاسلام فى شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى كذا فى غاية التحقيق وفى الدر المختار الاصح رجوعه الى قولهما وعليه الفتوى فان قلت ما معنى قول المصنف انه لم يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشئ جزءه وهو لا ينفك عن الشئ فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الاكراه مع انه ركن فى الايمان فكذا النظم يسقط افتراضه فى الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له واقسام النظم والمعنى جميع فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترز به عما يرجع الى غيره من القصص والامثال فان اقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن بحر عميق لا تنقضى عجائبه ولا ينتهى غرائبه المراد من قوله الاقسام التقسيمات اذ ليس للقرآن على اقسام اربعة بان يكون بعضه يشمل على العام الخاص والمشترك والمأول وبعضه يشمل على الظاهر والنص المفسر والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخواته باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر واخواته باعتبار آخر فهنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم قسما والتقسيمات متباينة والاقسام متداخلة وانما قال اقسام النظم والمعنى ولم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تنبيها على ان منشاء التقسيم هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى وانما قال اقسام النظم والمعنى ولم يقل اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشى من قول ابى حنيفة بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى فقط ولما بين فخر الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والتبيين للنظم والامر الصحيح ما قلنا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار دلالته عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثانى والا فهو الرابع التقسيم الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه الاقسام والصيغة هى

وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم

الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار التصوف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات واللغة هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعا لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع فصار معنى كلامه التقسيم الاول في اقسام الكلام باعتبار الوضع اى من حيث انه موضوع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله ودلالته والحاصل هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بان معناه واحد او كثير كما ستعلم وقدم الصيغة على اللغة لان للمعنى والخصوص تعلقا زائدا بها الا ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان مادتهما واحدة وهي اى وجوه النظم صيغة ولغة والحاصل اقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وذلك لان اللفظ ان دل بالوضع على معنى واحد فاما على الانفراد عن الافراد فهو الخاص وعلى الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك القسم الاول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى ومهملة وقوله وضع لمعنى خرج به المهملات والظاهر ان المراد بالمعنى جنسه فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد او اكثر فيشتمل المشترك والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد وكذا يخرج به المأول ايضا لانه من اقسام المشترك حقيقة وان لحقه تاويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد فخر الاسلام بل ورد بدله لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد ليخرج به المشترك لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك بانه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج هو والعام بقوله على الانفراد وقيل يخرج المشترك بقوله وضع لمعنى بان يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير ولذا لم يقيده المصنف بقيد الوحدة ويكون قوله معلوم احترازا عن المجمل لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوما عند الواضع وقوله على الانفراد يخرج به العام خاصة فافهم قدم التعريف بهذا ولكن لما كان الخاص على ثلثة اقسام خصوص الجنس كانسان وحيوان وخصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعمرو وكان خصوص العين كاملا في الخصوصية بحيث لا شركة فيه اصلا عرفه منفردا بحيث يخص هذا التعريف به بخلاف الاول حيث كان شاملا لاقسام الثلثة فقال وكل اسم لم يقال كل لفظ كما قال

له اقول ما وقع في بعض النسخ من قوله هو وضع الخ كما نقله على كثير من الشراح فهو تحريف فتنبه منه عفى عنه

له اقول ما وقع في بعض النسخ من قوله هو وضع الخ كما نقله على كثير من الشراح فهو تحريف فتنبه منه عفى عنه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى

سابقا لان الدال على المسمى الذى اريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث يحصل الدلالة عليه من الحرف والفعل ايضا فلذا اعمم هنا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اى لشخص معين فيخرج به خصوص الجنس والنوع وكذا العام كالمسلمين مثلا لم يوضع لشخص معين بل لافراد كثيرة وبقى المشترك داخلا وعلى الانفراد بان لا يكون شاملا لغيره فيخرج به المشترك بين الشخصين لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد وقيل ان الخصوص لما كان يجرى بين الاعيان والامور الذهنية اراد ان يبين التعريف لقسمى الخاص فعلى هذا يكون المراد بالمعنى (فى قوله السابق وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الامر الذهنى كالعلم والجهل لا مدلول اللفظ حتى يشمل التعريف لخصوص الاعيان ايضا وبالمسمى (فى قوله كل لفظ وضع لمسمى معلوم) الاعيان كزيد وبكر فيكون التعريف السابق لخصوص الامور الذهنية والاوحق لخصوص الاعيان ليكون الاشارة الى ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى فى المعانى فتامل والقسم الثانى العام وهو كل لفظ ينتظم اى يشمل جمعا من المسميات فقوله كل لفظ جنس الباقى فصل لكن المراد باللفظ فى قوله كل لفظ الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو العام فلا يرد انه يشمل المهملات والموضوعات وليس بعده مخصص يخرج المهملات قوله ينتظم يخرج به المشترك والخاص اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه لا يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية قوله جمعا خرج به التثنية فانها مثل سائر اسماء الاعداد كالمائة داخلة تحت حد الخاص وفى تنكير جمعا اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق خلافا لاكثر مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعى صاحب التوضيح فان عندهم لا بد من استغراق شرط (فالعام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير وهى مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا وثمرة الخلاف ان الجمع المنكر وكذا العام الذى يخص عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعندهم لا عام) قوله من المسميات احترز به عن المعانى فان العموم عند متاخرى مشائخنا لا يجرى فى المعانى فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانتظام بقوله لفظا او معنى والمراد بالانتظام اللفظى ان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل المسلمين ورجال وبالانتظام المعنوى ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

صلى الله على محمد النبى الامى وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا كثيرا ما دامت السموات والارض وما فيهما وما بينهما

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما تناوله و
هو المذهب عندنا خلافا للشافعي الا اذا الحقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جمعا من المسميات باعتبار المعنى وان كان صيغها صيغ الخصوص فان قلت النكرة المنفية نحو ما رايت رجلا عامة كما صرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة لجمع من المسميات لان لفظ رجلا لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا ضير بخروجها لان كلا منا في حد العام الحقيقي وعمومها مجازي ولو سلم فالحد للبيان العام صيغة ولغة او المطلق العام وعمومها ليست بالصيغة بل بالضرورة وما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمهما ولما كان حكم الخاص متفقا عليه اشار اليه اجمالا وبين حكم العام فقال وحكمه اى الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم المصطلح عند الفقهاء فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما تناوله فقوله يوجب الحكم رد على من ذهب من عامة الاشاعرة الى انه مجمل يجب التوقف ما لم يقم دليل عموم او خصوص والجواب انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله فيما يتناوله رد على من ذهب من الثلجي والجبائي الى انه يثبت به الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح ولو سلم فالاحتياط في الكل وقوله قطعا ويقينا رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان موجبه ليس بقطعي وهو المذهب عندنا اى عند عامة مشائخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام ابي زيد عامة المتاخرين خلافا للشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابي المنصور الماتريدي وجماعة من مشائخنا فان عندهم موجبه ليس قطعيا بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس الا اذا الحقه اى العام خصوص اى مخصص وهو اما كلام مستقل او غير الكلام كالعقل والعادة والحس وزيادة بعض الافراد ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى قطعيا عند الجمهور سواء كان المخصوص معلوما المراد كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه عام خص منه المستثنى من قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره وهذا المخصص كلام والمخصوص منه وهو المستثنى من معلوم او مجهول المراد كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع فانه عام لدخول لام الجنس فيه او الاستغراق يشمل البيع المشتمل على الربوا والخالي عنه فخص منه الربوا وهو مجهول لانه في اللغة الفضل المطلق والبيع انما شرع للفضل فلو يكون الفضل المطلق حراما ينسد باب البيع فعلم ان المراد به غيره فصار مجهولا فبينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة

والاستثناء وصفة خلافا للشافعي ١٢ منه

لـ فان قلت الى ما ذكر لزم ان يكون قولنا رايت رجلا عامة ١٢ منه

كاية الربوا فى البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالخطة الحديث وهذا معنى قوله كاية الربوا فى البيع اى كالتخصيص الثابت فى البيع بأية الربوا وهى وحرم الربوا فان الخصوص وهو الربوا فى هذه الاية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام لان التخصيص فى اية الربوا مجهول والمص لم يتعرض لمثال المعلوم اشارة الى ان هذا المثال يصح للمعلوم ايضا بعد بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم فحينئذ اى حين تحقق الخصوص يوجب اى يثبت العام المخصوص منه الحكم فى الباقى على تقدير كون الخصوص معلوم المراد وفى الكل على تقدير جهالة الخصوص على تجوز ان يظهر الخصوص فيه اى العام بتعليله اى الخصوص المعلوم هذا على تقدير كون الخصوص معلوما او بتفسيره اى الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا والحاصل ان العام قبل التخصيص قطعى فيما يتناوله وبعد التخصيص سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا يصير ظنيا وذلك لان الخصوص اذا كان معلوما كالمستامن فالظاهر ان يكون الخصص معللا لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل فاذا صار معللا فيسرى احتمال التخصيص فى الباقى ايضا لوجود علة الخصوص الا ترى انه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين المستامن بقوله الاخر وعلم ان علة العجز عن الحرب وخص من الباقى النسوان والصبيان والعميان والشيخ والراهبون ايضا بتلك العلة فاذا سرى احتمال التخصيص الى الباقى بعد تعليل الخصوص المعلوم لم يبق قطعيا فى الباقى وهذا معنى قوله على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه بتعليله اذا كان مجهولا كالربوا فيلحقه التفسير من الشارع وبعد لحوق التفسير يصير معلوما ومحتملا للتعليل كالخصوص المعلوم الا ترى انه لما فسر عليه السلام الربوا بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر والجنس الحق بالاشياء الستة مثل الجص والارز فسرى الاحتمال الى الباقى بالعلة فلم يبق قطعيا وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكنه لا يسقط الاحتجاج به بذلك لان الخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل كما ان الناسخ يكون كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه به امر غير مستقل فحصل للخصوص سواء كان معلوما او مجهولا وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال واذا تقرر هذا فنقول ان الخصوص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كما ان الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام
من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العام كالاستثناء
المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام
ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا يوجب العمل دون العلم واذا كان الخصوص معلوما فمن جهة استقلاله يصح
تعليله فيوجب جهالة فيما يبقى تحت العام اذ لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله
وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية
العام وقد كان حجيته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث ينكشف به المرام
واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل على الاول ان كان المخرج معلوما
فهو حجة بالاتفاق ان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا لا يكون حجة عام يتبين المراد وعلى
الثاني وهو التخصيص عند الحنفية ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي وان كان غيره سوى
الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والحس فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم اذا يعلم القدر المخصوص
قطعا فيبقى الباقي قطعيا وان كان الكلام فعند الكرخي لا يبقى الباقي حجة اصلا وعند البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام في الباقي قطعي ان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام
قطعيا والمذهب المختار ما هو في المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
يبقى ظنيا ولا يسقط حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس القسم الثالث المشترك فيه وهو ما لفظ
اشترك فيه معان او اسام على سبيل الانتظام قوله وهو ما جنس الباقي فصل والمراد بالاشتراك الاشتراك
بحسب الوضع كان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشتراك ان يحتمل كل احد من معنيي اللفظ ان يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسام قوله
او على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج
به العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحدود لان المشترك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشتراك
المعاني كلفظ النهل للري والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الاسامي مسميات يعني الاعيان
الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس الركبة والجارية والذهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه والمأول هو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

والينبوع والمراد بالجمع فى قوله معان او اسام ما فوق الواحد وانما اتى بصيغة الجمع ليناسب قوله فى تعريف العام جمعا من المسميات فاندفع ما قيل ان الجمع يوهم ان عدد الثلث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين والاسمين كالقرء انتهى ثم اعلم ان المراد من قوله المشترك المشترك الاصطلاحى ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوى فلا دور وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه يعنى حكم المشترك ان يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعانى سوى ان المراد به حق لغرض ان يتامل فيه ليترجح بعض المعانى بالتامل لان اللفظ يحتمل كل واحد من المعانى على السوية والمراد منها واحد فلا بد من التامل كما تامل علماؤنا فى لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض فظهر لهم ان المراد به الحيض بعدة وجوه احدها انه ورد بلفظ الجمع واقله ثلثة واذا يراد الطهر لم يحصل الثلثة والثانى ورد لفظ الثلثة واذا يراد الطهر يزيد على الثلثة او ينقص منها والثالث ان القرء يدل على معنى الجمع والانتقال وهذا المعنى يوجد فى الحيض لانه دم والدم يجتمع فى الرحم فى ايام الطهر ثم ينتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول ماخوذ من ال يؤل اذا رجع واولته حقيقته وصرفته فانك اذا عينت احد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة هو ما ترجح من المشترك وقيد بهذا لان المراد من المأول هنا هو المأول الذى حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه لا المطلق لان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاءها بدليل ظنى يصير ما ولا ايضا ولكنه من اقسام البيان لا من اقسام الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأى اى الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او بغيره كالتامل فى نفس الصيغة او فى السياق كما فى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث علم انه من الحل وفى قوله احلنا دارا لمقامة يعرف انه من الحلول او فى السباق كما فى القرء يعلم انه الحيض نظرا الى ما قبله من الثلثة والحاصل ان المأول قسم من المشترك حصل بترجح احد معانيه بتاويل المجتهد وكان قبل ان يترجح احد معانيه على الآخر مشتركا والتاويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وانما عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة وانه حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى ولى ولذا اضافوا الحكم فى المنصوص عليه الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها كما مجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا والحال ان خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان اضيف الى المفسر لكونه اقوى من خبر الواحد

وحكمه العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازداد

وحكمه العمل به على احتمال الغلط اى حكم المأول وجوب العمل به فيجب العمل بما تقرر من تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط والصواب في الجانب الآخر وذلك لان التاويل ان ثبت بالرأى فالرأى يحتمل الصواب والخطاء فيكون الثابت به محتملا وان كان بخبر الواحد فهو ايضا ظني وبالجملة انه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم اى التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوقا او غير سوق محتملا للتاويل او لا والحاصل ان هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي اى الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي في وجوه البيان اربعة لانه ظهر معناه فلا يخلو من ان يحتمل التاويل ام لا على الاول ان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وتلك الاقسام متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافا للمتاخرين فان عندهم اقساما متبائنة لانهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اى احدهما وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء الاشارة اليه ف اعلم ان هذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلق بالمفرد القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه للسامع والمراد بالظهور معناه اللغوي فلا دور بنفس الصيغة اى بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تنضم اليها احترز به عن الخفي والمشكل وغيرهما اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على امر اخر بعد السماع ثم اعلم ان كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد اخر وهو ان لا يكون مسوقا له لانه هو الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح في النص انما هي لاجل انه مسوق للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ اخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي الامام ابي زيد وصدر الاسلام ابي اليسر وسيد الامام ابي القاسم على ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وقال ليس زيادة النص على الظاهر بهذا بل لزيادة بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه والقسم الثاني النص وهو ما ازداد وضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله لزيادة كائن في المتكلم

وضوحا على الظاهر يعنى فى المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فانه ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعنى النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضا النص لكل ما سمى كتابا كان او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى حل لكم من النساء الاية بيان لما وانما عبر بما التى لغير العقلاء لان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء فانه اى هذا الكلام ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاباحة وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر والجواز له بمنزلة رفع القيد الذى هو الحرمة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة الاية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا ويفهم الاباحة فى ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذى نحو الكشف والتفسير مبالغة الفسر فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالرأى لانه لا يفيد القطع ويحرم التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم وهو ما اى الكلام ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه ايماء بان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر يعنى المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد اصلا وينقطع منه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى ظاهر فى سجود سائر الملئكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما فى قوله تعالى اذ قالت الملئكة يا مريم والمراد جبرئيل فلما قال كلهم صار نصا وزاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض بانه ليس مفسرا لانه قد استثنى منه ابليس فاحتمل التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص وقد يقال ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتمل انهم سجدوا لخالقين وانه يحتمل المجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ والا يلزم الكذب عليه تعالى فينبغى ان يكون محكما اجيب بان اصل الكلام يحتمل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا قول الاولى فى المثال

وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكما وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض

قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فانه من الاحكام وهذا من القصص والاخبار وقد يقال المفسر ايضا الكل مبين بقطع فيشمل المجمل المبين فبهذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبرا او حدا او قياسا او غيره من المظنونات ماول بازائه وحكمه الايجاب اي حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انه اي لكن المفسر يحتمل النسخ بان يكون منسوخا وهذا في عهده صلى الله عليه وسلم والا فبعده الكل محكم لغيره لان النسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحا كما قال صاحب التوضيح لان المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد او تابيد حتى يدفع عنه احتمال النسخ واحكم اي امتنع به اي بسبب ازدياد القوة عن التبديل اي النسخ سمي محكما اي من احكمت الشئ اتقنته او احكمت فلانا منعته والحكم يمنع التخصيص والتاويل ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض مذ بعثني الله تعالى الى ان يقاتل آخر هذه الامة الدجال رواه ابو داود وفي معناه لمسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون لمعنى في ذات الكلام كآيات التوحيد والصفات او لورود لفظ يدل نصا على توقيت او تابيد هذا المحكم لعينه والثاني ما يكون بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره وانما كان يزان الاقسام الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقينا كما سياتي فما الفرق بين موجبات هذه الاسامي دفعه بقوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنص يوخذ بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام امثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائدا على الاربع او لا فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة في ما وراء ذلكم اي المحرمات المذكور سابقا وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة المحل العدد مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ولهذه الاسامي ضداد تقابلها

وثلث ورباع فانه سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه وقد تعارضا فترجح النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة تدع الصلوة ايام اقراءها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلي فقوله عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلوة في ذلك الوقت حتى من صلت فرضا في وقت الظهر ثم اراد ت ان تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي لكن يحتمل ان يكون عند بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب ابي حنيفة رح مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة كما رواه ابو حنيفة رح عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فان هذا مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت صريحا فترجح هذا فتامل ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة لانهما حينئذ صارا عدلين والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجوبها التابيد صريحا فترجح

هذا اما الكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا اي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين هذا في القسمين الاخرين اتفاقي واما الظاهر والنص ففيهما اختلاف فذهب العراقيون من مشائخنا كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين الى انهما كالمفسر والمحكم في اثبات الحكم يقينا وذهب البعض كشيخ ابي المنصور ومن تبعه الى ان حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا والحق هو الاول لان الاحتمال الذي لا ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين وبعضى المصر والحاصل ان هذه الاقسام في اثبات الحكم قطعا ويقينا متساوية وانما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح احدهما على الاخر ولما كانت الاشياء تتبين باضدادها ولم يكن احد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضدا للاخر على رأي القدماء بل يتحقق احدهما في الاخر بخلاف اقسام التقسيم الاول فان الخاص ضد العام والمأول بعد التأويل ضد المشترك وكذا اقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج الى بيان اضداد هذه الاقسام فقط فقال ولهذه الاسامي ضداد تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة وذلك لان التقابل على اربعة اقسام الاول تقابل المتناقضين كالانسان واللاانسان والثاني تقابل الضدين وهما امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض والثالث تقابل

فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضايفين كتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من المقابلات الاربعة فلذا فسرنا الضد بما قلنا فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بطلب يعني الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض المحل لا لنفس الصيغة بان يكون صيغة الكلام ظاهرا المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن صار خفيا بعارض بان يختص باسم آخر لاشتمالها على زيادة على مفهومها او نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش وقوله بعارض غير الصيغة خرج به الاقسام الاخر فقوله لا ينال الا بطلب ليس قيدا احترازيا فان قلت كان ينبغي ان يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة اي اللفظ لانه مقابل الظاهر وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة قلت لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد وكان مشكلا ومجملا ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في اول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير الصيغة كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية فانها وان كانت ظاهرة في مفهومها الشرعي واللغوي وهو ايجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق لكنها خفية في حق بعض الافراد وهو الطرار الطرار القطع والطرار من ياخذ مع حضور المالك بغفلة والنباش هو من يسرق كفن الميت بكشف القبر النبش ابراز المستور وكشف الشيء ومنه النباش قاموس وانما خفيت هذه الآية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به حيث يقال لاحدهما الطرار وللثاني النباش ولا يعرفان باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي ياخذ من قاصد للحفظ حاضر يقظان بعارض غفلة فيكون فعله اتم من السارق الذي ياخذ من قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لانه ياخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه ولا هو اهل لذلك فيكون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فنظرنا كما هو حكم الخفي فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة فاوجبنا عليه الحد بالدلالة كما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف لاشتمالهما على زيادة الاذى في النباش لنقصان فوجدا الشبهة فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحدود تندرئ بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التامل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه اى حكم الخفي النظر فيه اى طلب معاني اللفظ ومحتملاته ليعلم ان اختفائه في بعض الافراد لزيادة المعنى فيه على الظاهر او لنقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله ومثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء مما لم يدخل وايماء الى ماخذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلا ما ازداد خفاؤه على الخفي لحصول الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضعي لدخوله في امثاله لكونه محتملا لمعان كل واحد يمكن ارادته ولذا يحتاج فيه الى التامل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغيير اللباس والهيئة والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغيير اللباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صار مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر وحكمه التامل فيه بعد الطلب اى حكم المشكل ان يعتقد اولا ان ما هو مراد الله تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني الالفاظ ومحتملاتها ثم يتامل اى ينظر في القرائن التي بها يتميز المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فان معنى انى شئتم اشكل على السامع لاستعماله بمعنى اين كما في قوله تعالى انى لك هذا او بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضي ان يجوز الوطي من اى مكان شاء الرجل من القبل والدبر فتحل اللواطة والثاني يقتضي عموم الاحوال بان يجوز الوطي قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القرائن فعلمنا ان المراد به الثاني لان الدبر ليس محل الحرث بل محل القرث ويؤيده قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاى فائدة في تقييده بقوله من حيث امركم الله فتامل ولا تكن مع الغاوين وضد المفسر المجمل ماخوذ من اجمل الامر ابهمه وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسخ كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد به بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اى كلاما ازدحمت فيه اى تدافعت حتى يدفع كل واحد من

المعانى فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل

المعانى غيره المعانى المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبارها فوق الواحد ليدخل فى الحد المشترك بين المعنيين اذا انسد باب الترجيح فاندفع ما اورد الشارح المحقق فهذا جنس يشمل المشترك والخفى والمشكل وقوله فاشتبه المراد به اى بسبب الازدحام اشتباها زيادة ايضاح لبيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل بالكسر فصل خرج به الخفى والمشترك والمشكل لان المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج الى بيان المتكلم فالبيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا ويخرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة فان الربوا لكونه اسم جنس محلى باللام يستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام لم يبين الا فى الاشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الاجماع على ان الربوا غير مقتصر عليها فبقى الحكم فيما وراءها غير معلوم ولذا قال عمر رض خرج النبى عليه السلام ولم يبين لنا ابواب الربوا رواه ابن ماجة الا انه يحتمل ان يتوقف عليه بالنظر فيما بينه عليه السلام كما وقف المجتهدون بالقياس على الاشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فصار الربوا فى الاشياء الستة مأولا وفى غيرها مشكلا وليعلم ان المجمل على ثلثة انواع النوع الاول ما حصل الاجمال فيه لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك اذا انسد باب الترجيح والنوع الثانى ما حصل فيه الاجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه بما بعد اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا والنوع الثالث ما حصل الاجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا واذا عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف فى حد المجمل اما ازدحمت فيه المعانى لا يشمل الا النوع الاول لان ازدحام المعانى انما هو فيه فقط فقد تكلف الشارح فى توجيهه فقيل المراد بازدحام المعانى اعم من ان يكون باعتبار الوضع كما فى المشترك او باعتبار غرابة اللفظ او ابهام المتكلم فان فى القسمين الاخرين ازدحام المعانى وان لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديرا بانه اذا لم يعلم السامع المراد منه فينتقل ذهنه مرة الى المعنى ومرة الى غيره فثبت الازدحام والاولى ان يقال ان قوله هذا زائد فى التحديد فالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار

كاية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه وحكمه التوقف فيه ابدا على اعتقاد حقية المراد به

فتامل وتشكر كاية الربوا قد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان يعنى حكم المجمل التوقف فيه فى حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع اعتقاد ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث امن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ فى نهاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنه وهو ما لا طريق لدركه اصلا لا بالعقل ولا بالنقل فى الدنيا والا فيطلع على المراد منه فى الاخرة حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفى والمشكل والمجمل فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع اثره وانقضى جيرانه واقرانه وحكمه التوقف فيه ابدا فى حقنا لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعلم المتشابهات كما صرح به فخر الاسلام فى اصوله على اعتقاد حقية المراد به على سبيل الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فانا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف وليس بمهمل لان الحكيم لا يخاطبنا بالمهمل ف ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتاخرين فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابى وابن عباس ويجب الابتداء بقوله تعالى والراسخون فى العلم خبر يقولون وهو ثناء مبتدأ من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب اكثر المتاخرين وجمهور المعتزلة الى ان الراسخين ايضا يعلم تاويله وان الوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم لا على ما قبله فان قلت فما الفائدة فى انزالها على المذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون على خلاف المتمنى وترك الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شئ فابتلى بتركه وهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فابتلى به فان قلت انتم فى بيان اقسام ما يعرف باحكام الشرع والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم قلت كلا بل يعرف به حكم شرعى وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها بايد والوجه والاستواء مثلا وان لم نعرف ما يراد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ووجها وهو قاعد على سريره كما هو شان المجسمات ولم ينظر الى ايات التنزيه من ليس كمثله شئ وانى من يخلق كمن لا يخلق ولذا سد المتاخرون هذا الباب وتاولوا المتشابهات ف ثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ فالحقیقۃ اسم لکل لفظ اریدبہ ما وضع لہ

معناہ اصلا کالمقطعات فی اوائل السور مثل الٓمٓ وحم ونوع یعلم معناہ لغۃ لکن لا یعلم ما ھو المراد منہ لان ظاھرہ یخالف المحکم کقولہ تعالی وجہ اللہ ویداللہ والرحمن علی العرش استوی ولما فرغ عن التقسیم الثانی شرع فی التقسیم الثالث فقال والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم ای التقسیم الثالث من التقسیمات الاربعۃ ھو تقسیم للفظ فی طرق استعمال ذلک النظم المذکور سابقا فی معناہ یعنی ھذا تقسیم باعتبار استعمال ذلک النظم من انہ مستعمل فی معناہ الموضوع لہ وفی غیرہ او استعمل حیث یظھر منہ المعنی وینکشف او بحیث یستتر فعلی ھذا لا حاجۃ الی ما ذکرہ المصنف بعدہ ولکن لما توھم بعضھم ان ھذا التقسیم یحصل منہ القسمان فقط وھما الحقیقۃ والمجاز واما الصریح والکنایۃ فقسم منھما وذلک لانہ لو ینقسم الی اربعۃ اقسام لا یحصل التباین بین الاقسام ولا بد منہ زاد قولہ وجریانہ ای النظم فی باب البیان ای بیان المعنی من حیث انہ بطریق الانکشاف فیکون صریحا او من حیث الاستتار فیکون کنایۃ اشارۃ الی ان ھذا التقسیم ینقسم الی اربعۃ اقسام فالحقیقۃ والمجاز راجعان الی الاستعمال والصریح والکنایۃ الی الجریان وھذا التباین یکفی وان کان اعتباریا ویمکن ایضا ان یقال ان اللفظ لما کان بسبب استعمال المتکلم لہ بالوضع یتصف بکونہ حقیقۃ او مجازا او صریحا او کنایۃ اشار الی المتکلم بقولہ فی استعمال ذلک النظم والی اللفظ واتصافہ بالحقیقۃ والمجاز بقولہ وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ لان اللفظ ان استعمل فی معناہ الموضوع لہ فھو الحقیقۃ او فی غیرہ فھو المجاز ثم کل منھما ان استعمل بانکشاف معناہ فھو الصریح والا فھو الکنایۃ فالحقیقۃ فعیلۃ من حق یحق بمعنی ثبت فعیلۃ ثابت وموصوفھا اللفظ والتاء للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ کما فی الذبیحۃ فالوجہ ان اللفظ اذا کان مستعملا فی معناہ الموضوع لہ فھو ثابت فی موضعہ وفی لفظ الحقیقۃ اقوال اخر ترکناھا خوفا للتطویل فمن شاء فلیرجع الی شرح البدیع اسم لکل لفظ اریدبہ ما وضع لہ فاللفظ جنس یشمل المھمل والمجاز وقولہ اریدبہ الخ فصل یخرج بہ غیرہ ومعنی وضع اللفظ تعیینہ للمعنی بحیث یدل علیہ بلا قرینۃ بعد العلم بالوضع فالواضع ان کان واضع اللغۃ فوضع لغوی وان کان صاحب الشرع فوضع شرعی والا فان کان الوضع من قوم مخصوص کاھل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما

من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الالفاظ لا المعاني وانما يوصف بهما المعاني مجازا فالمعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء لغة ومجاز شرعا فعلم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة فاذا عرفت هذا فاعلم انه لابد في التعريف من قيد الحيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف بجعلو منعا كما عرفت في الصلوة والدابة فان الصلوة اذا كانت مستعملة في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز مفعل بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه

اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما يعني المجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذا يراد به الرجل الشجاع فانه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الارض في السماء فانه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة وكذا احترز به عن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة وكذا احترز به عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة فالمرتجل من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول واما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من اقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فتذكر فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالكاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ قلت انه داخل

معنی کما فی تسمیة الشجاع اسدا والبلید حمارا اوذاتا کما فی تسمیة المطر سماء والاتصال سببا من هذا القبیل

فی الحد فلا یصدق علیه ایضا انه استعمل فی غیر ما وضع له لان ما وضع له هو التشبیه لا التاکید والزیادة کذا قیل وفیه نظر لان هذا القدر غیر کاف للمجاز ما لم یکن العلاقة وهنا لیس العلاقة فتفکر وآعلم ان اللفظ لا یستعمل فی غیر ما وضع له بغیر علاقة والقوم حصروا العلاقات فی خمس وعشرین بالاستقراء مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل واللازم والملزوم وغیر ذلک وحصر صاحب المنهاج فی اثنی عشر وصاحب التوضیح فی التسع وصاحب مختصر الاصول فی الخمس وصاحب البدیع فی الاربع والمصنف فی الاثنتین المعنی الصوری وهذا اضبط مما ذکروا الان الاتصال بین الشیئین لا یخلو من ان یکون بالصورة او بالمعنی لا یتصور الثالث کما قال معنی تمیز من الاتصال فالاتصال المعنوی ان یکون بین المعنی الحقیقی کالحیوان المفترس للاسد المجازی کالرجل الشجاع اشتراک فی وصف خاص مشهور فی العرف کالشجاعة کما فی تسمیة الشجاع اسدا لوصف الشجاعة والبلید حمارا لوصف الحمق والمجاز بهذه العلاقة یسمی استعارة عند علماء البیان اوذاتا ای صورة عطف علی قوله معنی والمراد بالاتصال الصوری ان تکون صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة کما فی تسمیة المطر سماء فان صورة المطر متصلة بصورة السماء ای السحاب وذلک لان السماء اسم للسحاب لکل ما علاک واظلک والمطر انما ینزل من السحاب فوجد بینهما الاتصال الصوری ای المجاورة او المعنوی اذ لا مناسبة بینهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة یسمی مجازا مرسلا عندهم ثم اراد ان یبین ان المجاز بالاتصال المعنوی والصوری موجود فی الالفاظ الشرعیة ایضا کما هو موجود فی الالفاظ اللغویة ولکن لما کان القسم الثانی یبتنی علیه المسائل الخلافیة من استعانة الفاظ الطلاق للعتق کما ستعرف اعرض عن القسم الاول وذکر القسم الثانی فقال والاتصال سببا من هذا القبیل ای الاتصال باعتبار السببیة بان یکون الاول سببا للثانی او مسببا عنه او علة للثانی او معلولا له من قبیل الاتصال الصوری لان العلة والحکم وکذا السبب والمسبب یتصل احدهما بالاخر صورة فقط اذ لا مناسبة بینهما معنی بوجه لیکون من قبیل الاتصال المعنوی وقوله سببا منصوب علی التمییز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوی هو ما یتصل به الشیء ویفضی الیه فیتناول العلة ایضا لوجود معنی الافضاء کما یتناول السبب المصطلح فاندفع ما اورد انه لا یتناول العلة فکیف قسم الی النوعین والحاصل ان الاتصال السببی الذی یوجد بین الالفاظ الشرعیة من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر ولو قال ان ملكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل فى ملكه

من قبيل الاتصال الصورى الذى يوجد كثيرا ما فى الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصورى يوجد فى الالفاظ الشرعية ايضا وهو اى الاتصال السببى نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يذكر احدهما ويراد به الآخر مجازا والمراد بالاستعارة عند ارباب الاصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لا فاندفع ما قيل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببى الذى من قبيل الاتصال الصورى لا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال المعنوى فهذا اى لاجل جواز الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح وان وجد تفريقا فانه لا يشترط فى الشراء ان يجتمع الكل فى الملك فانه يقال له عرفا انه مشترى العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الآخر ولا فى ملكه حينئذ لان النصف فيعتق هذا النصف هذا على راى ابى حنيفة ليجرى الاعتاق واما عندهما فيعتق الكل ثم يجب السعاية فى نصف اداء الضمان كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه احدها هذا والثانى ما بينه بقوله ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر اى اتى بلفظ ملكت مقام اشتريت والمسئلة بحالها لا يعتق ولا استحسانا ما لم يجتمع الكل فى ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة فيكون المراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرفا لمن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا آخر انه مالك الكل نعم يقال انه مشترى الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع فلا يعتق والثالث والرابع ان يقول مشيرا الى العبد المعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكت هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكرا كما فى الصورتين الاوليين بل مشيرا الى المعين والمسئلة بحالها فيعتق النصف فى الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتبر فى الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه فى موضعه فلما

جميعا فان عنى باحدهما الاخر تعمل نيته فى الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق فى القضاء ويصدق ديانة والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تمهيد المسئلة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فان عنى باحدهما الاخر بان اردت بقولى ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الاخر او عكس بان قال اردت بقولى ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الاخر تعمل نيته فى الموضعين تصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما اذا نوى الملك بالشراء وجه التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يعتق النصف ايضا عليه ففيه له منفعة صريحة ففى هذه الصورة يصدق فى القضاء لتهمة الكذب لا لان الاستعارة غير صحيحة ويصدق ديانة اى فيما بينه وبين الله حتى اذا استفتى فقيها يفتيه بما نوى لجواز الاستعارة وان لو يصدقه القاضى للتهمة كما لو سأل عالما لفلان على مائة درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فهو يفتى بالابراء اما القاضى فلا يحكم بالابراء ما لم يقم بينة على الايفاء ف اعترض ان فى ارادة الشراء بالملك ايضا تخفيف عليه لان الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغى ان لا يصدق قضاء فيه ايضا واورد لو جاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لانعقد النكاح بالاحلال والاباحة لكون النكاح علة لهما واجيب بانا لا نسلم انه موضوع لحل الانتفاع واباحته فقط بل هو علة لملك المتعة والانتفاع اورد لو كان علة لملك منافع البضع لانعقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوى بينهما اجيب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضع ثم اعترض بانه لا اتصال بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق الملك اعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولا للشراء ولا الشراء علة له اجيب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة كذا فى بعض الشروح والنوع الثانى من الاتصال السببى اتصال الفرع اى المسبب اما دليل الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه شائبة العلية ويسمى سببا حقيقيا لما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليه الحكم كان

ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة وانه يوجب استعارة الاصل للفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم لاستغنائه عن الفرع

في النظير يضاف العلة وهي زوال ملك الرقبة الى السبب هو قوله انت حرة اشارة الى ان المراد به لا يضاف اليه الحكم دون العلة وفسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد بالسبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع اي الحكم بان يضاف ذلك الحكم اليه لا ان يكون العلة ايضا مضافة اليه فان هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول بتلك الالفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطي بخبر النكاح تبعا لزوال ملك الرقبة فانه يزول اولا بهذه الالفاظ ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فالزوال لعلة ملك المتعة انما هي زوال ملك الرقبة واما هذه الالفاظ فانما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونها مفضية اليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وانه اي هذا النوع من الاتصال لسببي يوجب يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم فصح ان يقول لامرأته انت حرة ويريد به انت طالق فيقع الطلاق لان قوله انت حرة سبب اصل كما مر والطلاق فرع وحكم فجاز ان يذكر السبب ويريد المسبب لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت فقوله السبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع ليعلم ان المراد من الاصل والسبب من الحكم الفرع امر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح ان يقول لامته انت طالق ويريد به انت حرة فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب لان اتصال الفرع اي المسبب بالاصل اي السبب في حق الزامة الاصل به في حكم العدم لاستغنائه اي السبب عن الفرع اي المسبب والحاصل ان اتصال المسبب بالسبب معدوم فمن ان يراد به السبب لان السبب غني عن المسبب واما في حق زامة المسبب بالسبب فالاتصال قائم الا ترى ان قوله انت حرة وامثاله لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما هو امر اتفاقي فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كما في قوله تعالى اخبارا انى اراني اعصر خمرا فانه استعيرت الخمر للعنب لانها مختصة به باعتبار ان الخمر هو ماء العنب ولا يوجد العنب بغير مائه فصار العنب متصلا بها وهي مفتقرا اليها هذا عندنا وقال الشافعي رح صح عكس هذه الاستعارة ايضا اي استعارة المسبب للسبب فيجوز ان يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه بنى الشافعي رح

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على اخره لصحته وافتقاره اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلا منهما يبنى على السراية فكما ان من طلق امرأته نصفها او نصف تطليقة يسري طلاقه الى الكل كذلك العتق يسري الى الكل حتى من اعتق نصف عبده يسري الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما الاتصال الصوري لانه في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الا اتصال المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات القوة فاين بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الاسد والرجل الشجاع وقد يورد على اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ايضا لان زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنا في زوال ملك الرقبة في الامة لا في الحرة فكيف يستعار العتاق للطلاق الذي فيه زوال ملك المتعة صراحة في المنكوحة اجيب بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية او تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة وهو اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند طالق وزينب فقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر اذ لو انفردت لا تفيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة على اخره اي على اخر الكلام يعني به الجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام بل لصحته اي اخر الكلام وافتقاره اليه فيشترك اخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر ويصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق كلاما منفصلا عن قوله وزينب لصار اخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده ايغيره ام يؤكده ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى لو قال بعد الكلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق يقع الطلقات الثلث ان كانت مدخولا بها فتوقف اول الكلام على اخره لما كان لاجل صحة الاخر لا وانه غير تام في نفسه عد في حقه معدوما اليه يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه اي عن اخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بها

وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما كما هو حكم الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمرؓ لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره وابى الشافعى ذلك وقال لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة للكلام

بعد الكلام الاول وطالق وطالق لا تقع الثانية والثالثة لان الجملة الاولى هى قوله وهند طالق لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم باخر الكلام وقد بانت بالاولى فيلغو ما بعدها فالحاصل ان التوقف فى حق اول الكلام معدوم بوجه عرفت وفى حق اخره ثابت لتوقفه عليه فى حد ذاته فثبت التوقف من احد الجانبين كالاتصال من جانب واحد فصار احدهما نظيرا لآخر ولما كان حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك او عاما متفقا عليه عند ارباب الاصول وكان فى حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعى بين حكم المجاز صراحة واشار الى حكم الحقيقة فى ضمنه كما فعل ذلك فى العام والخاص وما لا ختصار فقال وحكم المجاز وجود ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما بان يكون اللفظ الذى استعمل فى غير ما وضع له بعلاقة خاصا كالاسد او عاما كالصاع يعنى ان كان اللفظ عاما كان المجاز عاما وان كان خاصا كان خاصا وليس المراد بعموم المجاز ان يعم جميع انواع العلاقات فى لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به محاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه وقس عليه البواقى بل ان يعم جميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاما كان او غيره كما هو حكم الحقيقة بانه يراد من اللفظ المستعمل فى ما وضع له جميع ما يتناوله عاما كان اللفظ او خاصا

ولهذا اى لبيان العموم فى المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الوارد فى حديث ابن عمرؓ لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما يعنى لاجل ان العموم يجرى فى المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد فى هذا الحديث عاما فيما يحله ويجاوره وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقى بالاجماع اذ لا خلاف لاحد فى جواز بيع نفس الصاع الذى يكون من الخشب بالصاعين فعلم ان المراد به معناه المجازى وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان ولفظ الصاع محلى باللام للاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجرى فى المطعوم مثل الحنطة يجرى فى غير المطعوم كالجص النورة وابى الشافعى ذلك اى العموم فالمراد بما يحل فى الصاع الطعام وقال مستدلا لا عموم للمجاز لانه ضرورى لان الاصل فى الكلام ان لا يستعمل فى غير ما وضع له لانه يؤدى الى الابهام والاختلال الا انه يصار اليه توسعة للكلام فالحاصل ان المجاز ضرورى والضرورى يتقدر

الخاص والعام والمجاز والحقيقة الامر

وهذا باطل لان المجاز موجود فى كتاب الله والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بارادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اى قول الشافعى بان المجاز ضرورى باطل لان المجاز موجود فى كتاب الله الذى هو فى اعلى رتب الفصاحة والبلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز فى كتابه عجزا وضرورة انه لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد الضرورة بالنظر الى المخاطب فقد اكد الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بحمله على معنى والعموم امر زائد فلا يصار اليه فى لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقى لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا بكونه محلى باللام مثلا وهو موضوع بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اريد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعى لم يجز فى كتبهم حرف والحديث الذى اورده المخرجه الزيلعى وقد ردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تبيعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول فى صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد فى الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات فى وقت واحد بان يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازى والحقيقى فى وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول لا تقتل الاسد وتريد به الاسد والرجل الشجاع معا فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب واهل التحقيق من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه لغة وذهب الشافعى وعامة اصحابه والجبائى وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما فى قوله تعالى ولمستم النساء فانه يراد منه المس باليد والجماع واما لو امتنع كالامر مثلا فعل فانه حقيقة فى الوجوب مجاز فى التهديد فلا يصح الجمع بينهما والا يلزم كون الشئ مامورا به منهيا عنه على فعله وهدد على عليه معاقبا على فعله كما فى قوله تعالى اعملوا ما شئتم والنزاع فى جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب تناول الظاهر من غير ارادة

كما استحال ان يكون الثوب لواحد على الملابس ملكا وعارية فى زمان واحد ولهذا قال محمد فى الجامع لو ان عربيا لاولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

كما سياتى وكذلك لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازى فقط واما الحقيقى فيفهم تبعا واليهما اشار بقوله مرادين ولا نزاع فى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين واليه اشار بقوله بلفظ واحد واستدل المصنف على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب لواحد بكماله على الملابس ملكا وعارية فى زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فكما ان استعمال الثوب لواحد فى حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعا محال سواء كان بنسبة شخص وشخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا ممتنع سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة الملابس والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب لمملوك والمجاز كالثوب لمستعار وهذا نظير الاستحالة لا مناطه فالمناقشة فيه غير مفيدة وهذا الاستدلال على ما ألم من انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلا وذهب اكثر المحققين الى ان الاستحالة لغة كما اشرنا اليه سابقا ولهذا اى لاجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز قال محمد فى الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربى ولا ولاء الموالات اما الاول فلان من شرطه الرق والعرب لا استرقاق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما فى المرتد فلا يثبت عليه ولاء العتاقة واما الثانى فلان من شرطه كون المولى الاسفل من غير العرب اذ الحاجة اليه للانتصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انه لما كان يثبت لولاء على العرب بطريق الندرة بان يتزوج العربية الغير فتلد منه فتعتقه مولاه فيكون هو عربيا عليه ولاء فقيد بقوله هذا وقيل احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان استرقاقهم جائز فيثبت عليهم الولاء اوصى بثلث ماله لمواليه اى لمن اعتقهم هو اذ من هو عربى ولا ولاء عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر وهذا هو المقصود من تقييده بالعربى وعدم الولاء عليه فهو لا اشتراك فى لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح فصح وصيته واما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه قال او صيت لموالى بثلث ماله لبطلت لوصية ان لم يبين فى حيوته وذلك لان المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعين فبقى الموصى له مجهولا واما على هذه الصورة المفروضة فى المتن فلا اشتراك لان احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف له معتق واحد فاستحق النصف قيد به لانه لو كان له معتقان او اكثر فكان جميع الثلث لهما ولا يرد الى الورثة لان الاثنين فى الوصايا

كان الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي موالاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز
وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفرع
لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر
بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة كان جواب لو النصف الباقي
مردودا الى الورثة لانه اوصى بجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا كان الموالي
واحدا استحق النصف والباقي ميراث ولا يكون لموالي موالاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي
للفظ المولى هو المعتق وان كان واحدا واما موالي الموالي فمعنى مجازي له واذا تعين المعنى الحقيقي فلو اريد
المعنى المجازي ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا باطل فبطل المجاز هذا والحاصل ان ولاء
عليه لاحد لو اوصى لمواليه بثلث ماله في تعين المعتق بالفتح وصحت الوصية فان كان له معتقان
او اكثر ثبتت لهم جميع الثلث وان كان المعتق واحدا ثبت له نصف الثلث والباقي لورثة الميت ولا يعطى
ذلك الباقي لموالي موالية لان صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاه بطريق الحقيقة فيلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وانما عمهم الامان جواب سؤال مقدر تقريره انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما
اذا استامنوا اي اهل الحرب على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث يدخل في
الامن ابناء الابناء في ضمن الابناء وموالي الموالي في ضمن المولى مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالي
الموالي مجاز في لفظ المولى فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله وانما عمهم الامان لان اسم
الابناء والمولى ظاهر اي عرفا يتناول الفروع ايضا اي ابناء الابناء وموالي الموالي فان بني الابن ينسبون
الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنوها شم وقال تعالى يبني ادم وكذا لفظ المولى يطلق عرفا على موالي
الموالي كما يقال لمعتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري لتقدم
الحقيقة على المجاز في الارادة فلا يثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم اياهم كونهم مرادين بالذات
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم اي لاجل الاحتياط في حفظ
الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذ الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل الجواب انا لا نقول انهم
يثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا مرادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع بل لما كان اللفظ في العرف
يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي فبقي في الاسم شبهة التناول بعده
فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الامان اذ في حقن الدماء يكفي الشبهة ايضا وصار ثبوت الامان لهم لشبهة
تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالاشارة اي كثبوته بالاشارة اذا دعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك
حقيقة وانما ترك فى الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار
الصورة فى الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل
اخر انما يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان
قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فى دار فلان انه يقع على الملك
والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا

الى نفسه بان يشير اليه باليد انزل ان كنت شجيعا فظن انها امان فجاء حيث يثبت بها اى
الاشارة الامان لصورة المسالمة اى لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك اى المسالمة
والمراد به الامان حقيقة يعنى فى الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة
امانا حقيقة فقوله حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه
الشبهة لاجل الاحتياط فى حفظ الدم فيما اذا استامن على الاباء والامهات ايضا لان لفظ الاباء والامهات
ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاذا تركتم المعنى المجازى هو الاجداد والجدات فى الارادة
خوفا عن الجمع بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تناول الاسم لهم ايضا باقية بعده كما كان فى الابناء
والموالى فيثبت لهم الامان ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامان فما الفرق فاجاب بقوله وانما ترك
فى الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة فى الاجداد والجدات يعنى انما ترك اعتبار الصورة
اى الشبهة فى الاجداد والجدات فيما اذا استامن على الاباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت
الحكم فى محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشئ مذكور وذلك اى اعتبار الشبهة بطريق التبعية
انما يليق بالفروع وهم ابناء الابناء وموالى الموالى فانهم فروع فى الاطلاق والخلقة فلهذا يثبت لهم الامان
دون الاصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا فروعا للاباء والامهات فى اطلاق اللفظ
ولكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ فلذا لم يثبت لهم الامان فظهر الفرق فاما سراية الكتابة
الى الاب اذا اشترى المكاتب اباه فهو لتحقيق الصلة والاحسان لا لانه دخول بالتبعية اذ ليس هنا
لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية
بل بالاجماع او دلالة النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فى دار فلان انه يقع
على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا تقريره اذا حلف شخص لا يضع
قدمه فى دار فلان ولم يكن له نية فان دخلها يحنث سواء كانت الدار مملوكة له ومستعارة

وكذلك قال ابو حنيفة رح ومحمد رح فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا عتق

او مستاجرة وسواء كان دخوله فيها ماشيا او حافيا او متنعلا او راكبا فهل هذا الا الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون له بطريق الملك ومجازه ان تكون بطريق العارية والاجارة وانتم على كل حال تثبتون الحنث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه متنعلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون الحنث بوضع القدم فيها وكذلك اي كما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز والنذر واليمين يختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم القضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف ذاتها ومع ذلك قد قال ابو حنيفة ومحمد ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر ويمين جميعا فلزم الجمع كما قال المصنف وفيه اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم انه ذكر فخر الاسلام رجب بغير تنوين فالمراد من رجب حينئذ رجب معين وهو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلمية والمناسب هذا الظهور اثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة وذكر المصنف منونا فهو منصرف لعدم العلمية فالواجب عليه صوم رجب غير معين من عمره فلا يظهر الا اثر المذكور الا عند الموت اذ الفوات لا يتحقق الا عنده فيلزم عليه الوصية بالفدية والكفارة عند الموت ثم اجاب المصنف عن الاسولة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول يعني يراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا او متنعلا فاذا دخل يحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هذا اذا لم يكن له نية ولا فعلى ما نوى حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وكذا اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل للملك والعارية والاجارة فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز واليه اشار بقوله فاعتبر عموم المجاز في الموضعين وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير ما لو قال احد عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان سواء كان قدومه ليلا او نهارا عتق عبده

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بل هو نذر بصيغته

ففى هذه المسئلة فى بادى الرأى الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ اليوم حقيقة فى النهار ومجاز فى الليل وكلاهما مراد ان من لفظ اليوم هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلا كان ذلك القدوم نهارا فوجد الجمع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمدة عرفا كالخروج والدخول والقدوم حينئذ على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثر وقيل اليوم مشتراء بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج الى عموم المجاز ثم الوقت الذى هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو يشملهما فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز فى هذا المقام كذا اعتبر فى قوله لا يضع قدمه فى دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصرح بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه يكفى لذلك الفعل جزء من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا فى انه اى فعل يعتبر فى هذا الباب المضاف اليه او المظروف الذى هو عامل فذهب جماعة الى انه لا اعتبار للمضاف اليه لانه غير عامل فى المضاف الذى هو اليوم هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه هو العامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد ويراد به النهار او غير ممتدين مثل عبدى حر يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر المضاف اليه تسامحا نظرا الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظرا الى التحقيق واما اذا كانا مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان وانت طالق يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف اى العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه ولما فرغ عن الجواب عن مسئلة لا يضع قدمه فى دار فلان شرع فى الجواب عن مسئلة النذر واليمين فقال واما مسئلة النذر واليمين فليس بجمع ايضا يعنى ليس فى تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهمه السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهنا ليس كذلك بل هو اى الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له فى الشرع وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقى وهو النذر لا المجازى وهو

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وهذا الشراء القريب فانه تملك بصيغته وتحرير بموجبه ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه اى بحكمه وهو الايجاب اذ المقصود من صيغة النذر ايجاب المنذور الذى كان مباح الترك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر على ما عرف فلما صار واجبا من النذر كان يمينا لان ايجاب المباح يصلح يمينا لان الشئ اذا صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصار ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم المباح اى الحلال يمين لان النبى صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يمينا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هى مراد بطريق المجاز وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحرير اى اعتاق بموجبه اذ يحصل من الشراء التملك والملك فى القريب يوجب العتق شرعا فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية ايضا لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضا والحال انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقد تكلف الشراح فى الجواب واجاب شمس الائمة ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان فى لفظ واحد فلم يحصل الجمع فى كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك غير مستبعد فتامل ولما فرغ عن الاجوبة شرع فى مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقى لا يراد معناه المجازى لان المعنى المستعار الذى استعمل فيه اللفظ مجازا لا يزاحم الاصل اى المعنى الحقيقى الذى وضع بازائه اللفظ فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اذ الاكل من نفس النخلة متعذر فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا ورد على النفى يكون المقصود كف النفس

ان العمل متى امكن بالحقيقة لا يعمل بالمجاز

او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان صيرا الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبى مهجور شرعا

عن الفعل المنفى كالاكل وهو هنا متعذرا او مهجورة عطف على قوله متعذرة والمهجور ما تيسر الوصول اليه ولكن الناس تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان اذ وضع القدم فى الدار حافيا بغير ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فلا يراد فى العرف من هذا الا الدخول صيرا الى المجاز فعلى الاول المعنى المجازى الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمار والا فثمنها فيحنث باكل الثمار او الثمن ولا يحنث باكل عين النخلة وان اكل تكلفا اذ المتعذر لا يراد ولا يتعلق به الحكم اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى فيمينه على ما نوى وفى الثانى الدخول فيحنث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا ولا يحنث بمجرد وضع القدم من خارج الدار اذا المهجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى وعلى هذا اى على ان الحقيقة اذا كانت مهجورة يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة يعنى من وكل رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضى ينصرف اى التوكيل مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرد او الاقرار حتى لو اقر على موكله بشئ جاز خلافا لزفر والشافعى رح وذلك لان الحقيقة اى حقيقة الخصومة هو الانكار محقا كان المدعى او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فصارت مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيحمل على المعنى المجازى وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب الا ترى تائيد لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا وذلك لان هجران الصبى مهجور شرعا قال النبى صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا رواه الترمذى فى ترك الكلام ترك الرحم فصار هجران الصبى بالكلام مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فيترك الحقيقة وينصرف الى المجاز كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه بعد زوال صفة الصبا يحنث لبقاء الذات فان قلت قد تقرر فى محاورة العرب ان الوصف فى المشار اليه لا يعتبر فيعتبر الذات فعلى هذا لا حاجة الى جعله مهجورا شرعيا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا لا يعتبر فى المشار اليه بل اذا لم يصح داعيا الى اليمين وهنا يصلح لان وصف الصبا يصلح داعيا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابى حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن ترك اعتباره شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكلم هذا الصبى بمنزلة قوله لا اكلم صبيا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا يعتبر وصف الصباء حيث يتقيد يمينه بالصبى حتى لو كلم بعد ذا فان صباه لم يحنث قلت انما اعتبرا الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر فى الاشارة مع كونهما معتبرين لغة لان الوصف فى الاول صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيعتبر شرعا فى اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف ليشربن اليوم خمرا ينعقد اليمين وان كان شربها حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثانى فان الوصف هنا ضمنى فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا انعقد على شئ بوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين او لا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما فى قوله لا اكلم هذا الصبى

والا لا فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة

اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابى حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعنى ماذكرنا سابقا انما كان فى الحقيقة المهجورة واما اذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ فى معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة او غالب منها فى الفهم من اللفظ فح عند ابى حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفى رواية المتن بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فان حقيقته ان ياكل من عين الحنطة وهذا المعنى الحقيقى مستعمل فى العرف لانه تعالى وتقدس توكل قضما ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال فى العادة فعنده رح لا يحنث بغير اكل عين الحنطة وعندهما يحنث باكل الخبز واباكل الخبز وعين الحنطة على سبيل عموم المجاز واما السويق فهو فى العرف جنس اخر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقته ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهذا المعنى الحقيقى مستعمل كما ترى فى اهل البوادى ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من الظرف او اناء غالب الاستعمال فيحنث عنده رح بالكرع فقط وعندهما بالاناء والظرف على سبيل المجاز او بهما وبالكرع جميعا على سبيل

عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهم وهو

له ان يقول المالغيره من غير الاناء بغير ان يكرع بغير ان يتخذ اناء خرد ون ٣٢ منه

ان المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم عند ابى حنيفة رح حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى فاعتبر الرجحان فى التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم عند ابى حنيفة رح لاخلاف فى ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعذرها وايضا لاخلاف فى انه لابد فى الخلف ان يتصور الاصل وان لم يوجد للعارض بل الخلاف فى جهة الخلفية فعنده ط المجاز خلف فى التكلم حتى يكفى صحة التكلم بان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود المعنى الحقيقى له واليه يشير المص بقوله حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده بان يكون صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم ينعقد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اى وان لم يكن افادة هذا الكلام للمعنى الحقيقى له كما فى قوله لعبده وهو اى العبد اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابنى فقوله هذا ابنى مراد به الحرية خلف عن هذا ابنى مراد به البنوة فيعتق العبد عنده لانه قد وجد ما يصح الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيح بجهاته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاستحالة ان يكون الولد اكبر سنا من والده فتعين المجاز فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم ط وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم اى حكم هذا ابنى مراد به الحرية خلف عن حكمه مراد به البنوة فينبغى ان يكون الاصل فى موضعه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال لكن تعذر العمل به لعارض فيصار الى المجاز فعندهما هذا الكلام لغو لا يعتق به العبد لان امكان المعنى الحقيقى الذى شرط لصحة المجاز لا يوجد فى هذا الكلام لان الاكبر سنا لا يمكن ان يكون ابنا للاصغر فلا يحمل على المجاز الذى هو العتق ولما ثبت ان المجاز عنده خلف فى التكلم كما مر وعندهما فى الحكم كما سيجئ فى كلام المص فاعتبر ابو حنيفة رح الرجحان فى التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجحا على التكلم بالمجاز اذ العبرة عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز فى التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التى غير مهجورة فى العادة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم كما مر تشريحه فاذا كان الحكم عندهما معتبرا حتى اثبتا الخلفية للمجاز فى الحكم فى الحكم للمجاز رجحان على الحقيقة اما لاشتماله على حكم الحقيقة كما فى صورة عموم المجاز واما لغلبة استعماله لكونه متعارفا

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى يمين الفور

فصار المجاز اولى من الحقيقة وكان الاولى للمصنف ان يقول لغلبة استعماله بدل قوله لاشتماله على حكم الحقيقة ليشمل كلا النوعين من المجاز عموم المجاز وغيره وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو ان هذه المسئلة (اى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى وعندهما المجاز) مبنية على اصل آخر وهو ان الاعتبار فى الخلفية عنده للمتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة فى التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازا وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى المجازى للفظ متعارفا فكان الحكم فى المجاز راجحا على الحكم الذى فى الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذى عليه المدار ثم شرع المصنف فى بيان القرائن التى بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به

الحقيقة فى الشرعيات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقى اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه او لوجه آخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقى فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة اى العادة فى استعمال الالفاظ وفهم المعانى منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا انقلب عن معناه اللغوى واستعمل فى العرف لشئ آخر فلو اريد به هذا المعنى فهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا لكانت الحقيقة اولى من المجاز عند ابى حنيفة كما عرفت كما ذكرنا فى قولنا لا ياكل من هذه النخلة وفى قولنا لا يضع قدمه فى دار فلان فان الحقيقة فى الاول تركت بدلالة محل الكلام اذ المحل لا يصلح ان يكون ماكولا للتعذر فيراد المجاز وهو الثمر او الثمن وفى الثانى تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقى وهو وضع القدم حافيا متروك وانما تعارف المعنى المجازى وهو الدخول فيراد هذا وكذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكوة والحج او عرفا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته كما فى يمين الفور والفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واشتدت واستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث يقال جاء فلان

وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا يأكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني

من فوره اي من ساعته والمراد بيان الفور قول الرجل في حالة الغضب لامرأته تريد الخروج من الدار ان خرجتِ فانت طالق وانما سميت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب فحقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل مرة خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب يحمل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الخرجة المعينة لهذه القرينة حتى لو مكثت ساعة ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل على الخاص في هذا النوع من اليمين اخرجه ابو حنيفة رح خاصة وكان القوم فيما سبق يقولون اليمين موقتة كقوله والله لا افعل اليوم كذا ومؤبدة كقوله والله لا افعل كذا فاخرج الامام موقتة معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة الا ان السابق اكثر استعمالا من المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا فان حقيقة قوله فليكفر وجوب الكفر ولكنها تركت بقرينة قوله انا اعتدنا للظلمين نارا وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر الضد وارادة الآخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر المنزل منزلة قول الرجل لآخر طلق امرأتي ان كنت رجلا وافعل في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا قوله للكافر انزل ان كنت رجلا لا يكون اذنا بقرينة قوله ان كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار مادة حروفه وما اخذ اشتقاقه لاباعتبار اطلاقه وذلك بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى لكن يتفاوت افراده بالزيادة والنقصان بان يكون هذا المعنى في بعضه زائدا او ناقصا عن باقي الافراد فيخرج الناقص والزائد ويبقى مشكلا فالاول كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث والثاني بينه بقوله وكذا اذا حلف لا يأكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة رح لقصور في المعنى المطلوب في الاول اي لحم السمك وزيادة في الثاني اي العنب وذلك لان اللحم ماخوذ من الالتحام يقال التحم لقتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم فهذا اللفظ باعتبار ماخذ اشتقاقه لا يتناول لحم السمك لقصور هذا المعنى فيه اذ لا قوة والشدة بغير الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث باكل لحمه ويقولنا باعتبار ماخذ اشتقاقه احترز عن

واما الصريح فمثل قوله بعتُ واشتريتُ ووهبت وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانه اى النية مستترا المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار اخر فانه بالاعتبار الاخر قد اطلق عليه اللحم في القرآن قال تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك والشافعي حيث قالا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم ولا يكفي وحده للغذاء قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اى متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن وبقائه والعنب الرطب يتعلق بهما القوام ويكفي بهما في بعض الامصار للغذاء فحصل فيهما امر زائد فبهذه الزيادة لا يتناولهما اسم الفاكهة فلا يحنث باكل العنب عند ابي حنيفة اذا لم ينو شيئا وعندهما يحنث وهو قول الشافعي واما لو نواها فيحنث اتفاقا وهنا ابحاث شريفة تركناها مخافة التطويل ولما فرغ عن الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصرحة اذا انكشف واخلص فسمي به لانكشافه وخلوصه عن محتملاته والشيخ لم يفسره لحصول المقصود ببيان النظائر فاعرض عنه وقال فمثل قوله بعتُ واشتريتُ ووهبتُ وحكمه اى الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اى الكلام مقام معناه يعني حكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد وعزيمة حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق بغير قصده وذلك لانه اى الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانة فله ما نوى وحكم الكناية انه لا يجب العمل به اى بلفظ الكناية الا بالنية اى بنية المتكلم وما يقوم مقامها كدلالة الحال وذلك لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقوله انت بائن ما لم ينو به الطلاق او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فالمجاز متى لم يتعارف بين الناس يعد كناية لان المتكلم ستر المراد به عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه شاع بين الناس ان المراد منه الدخول فصار صريحا واشار المصنف في هذا ان الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز ايضا

الصريح

وسمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لانها معلومة المعاني لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ولذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقته الحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء

وسمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا جواب لسؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وبتة وبتلة وغيرها معلومة المراد والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البينونة وهو الانفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع فتلك الالفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمى كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق المجاز لانها معلومة المعاني لان اهل اللغة يعلمون البائن من البينونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ لا يعلم من اي شيء بائن امن المال او الجمال او الزوج او العشيرة فلذلك شابهت تلك الالفاظ الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا يقع الطلاق البائن بها عند النية ولو كانت كنايات حقيقة لكانت بمنزلة قوله انت طالق فيقع به الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الالفاظ كنايات حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها طلاق رجعي ولذلك اي لاجل انها كنايات مجازا جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدي استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدي وكذا قوله استبرئي رحمك وقوله انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلثة رجعيا لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما قوله اعتدي فبينه المصنف بقوله لان حقيقته اي الاعتداد المفهوم من قوله اعتدي الحساب يقال اعتد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر لذلك الحساب في قطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن وحرام واخواتهما فاذا نوى بها الطلاق يثبت البينونة والحرمة معه ايضا فاذا لم يؤثر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على احد المعاني المحتملة التي بينها المصنف بقوله والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء اي يحتمل اعتداد

فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه وكذلك قوله استبرئي رحمك

غير الحيض من انعام الله تعالى ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى به الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق الرجعي فان كانت المرأة مدخولا بها يثبت به الطلاق اقتضاء واليه يشير بقوله بعد الدخول اقتضاء فكانه قيل اعتدي لاني طلقتك وكوني طالقا اعتدي او طلقتي ثم اعتدي فلما امرها بالاعتداد ولم يكن العدة واجبا عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبينونة والزيادة على واحدة وخلاصة الكلام ان قوله اعتدي معناه الحقيقي الحساب وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح فلا يمكن العمل بنفسه فالم يحمل على احد المعاني المحتملة وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا المعنى فكانه امرها باعتداد الحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها محل العدة ففي حقها يثبت هذا الامر وهذا الامر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته والضرورة تقدر بقدر ما يكفي به وهو الطلاق بغير وصف البينونة وغيرها فيثبت الواحدة الرجعية وان كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحل العدة لان العدة لا يثبت في حقها فلا يصح في حقها ان يقال كانه امرها باعتداد الحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يجعل قوله اعتدي مستعارا من الطلاق كانه قال طلقي نفسك مجازا لاطلاق المسبب على السبب يثبت من قوله طلقتي نفسك واحدة رجعية واليه يشير بقوله وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه اي الطلاق سبب اي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد المسبب لسببه وهو الطلاق اي فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد واريد به الطلاق فان قيل استعارة السبب للمسبب جائز واما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الاصوليين كما مر سابقا فكيف جوزتموها هنا قلنا اذا كان السبب مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهنا الاعتداد المسبب مختص بسببه الطلاق فان قيل لا نسلم الاختصاص لان الامة اذا اعتقت تعتد كذا اذا مات زوج المرأة تعتد فقد وجدت العدة بغير الطلاق قلنا لا لان الامة انما تعتد تشبيها بالطلاق فقد وجد الطلاق تقديرا والتي مات عنها زوجها فعدتها في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض فلا يكون في الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت مدخولا بها فيصح في حقها ايضا ان يراد بقوله اعتدي طلقي استعارة للمسبب للسبب كما جاز في غير المدخول بها فالوجه الاول مخصوص بالمدخول بها والثاني يشملهما وكذلك قوله استبرئي رحمك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلثة

وقد جاءت به السنة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لسودة رض اعتدى
ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية
كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه ثم الاصل فى الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها ضرب
قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات حتى ان المقر
على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التى يقع بها الطلاق الرجعى فقوله استبرئى رحمك يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد ولنكاح
زوج آخر فاذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعى فان كانت مدخولا بها فكانه قال استبرئى رحمك لاجل نكاح زوج
آخر لانى طلقتك فيراد الطلاق لضرورة صحة الكلام وان كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعارا عن
الطلاق كما مر تقريره فى قوله اعتدى فتذكره وقد جاءت به السنة وهى ان النبى صلعم قال لسودة بنت زمعة
اعتدى ثم راجعها رواه مسلم فثبت من هذا ان قوله اعتدى يقع به الطلاق الرجعى حيث راجعها النبى صلعم بعد قوله
هذا لو كذلك انت واحدة يقع به الطلاق الرجعى وهذه كلمة ثالثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه فى قطع النكاح حتى
يراد به احد المحامل المحتملة التى بينه المصنف بقوله يحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله هذا انت طالق طلقة واحدة
ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناه انت واحدة فى الجمال والمال وغير ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا
اريد به المعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا دلالة اى دليلا على الصريح اى صريح الطلاق بناء على
ان ذكر الصفة وهى قوله واحدة بالنصب ليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق لان تقدير قوله
انت طالق طلقة واحدة فيقع الطلاق الرجعى كما فى الصريح ولا يكون هذا الكلام فى قطع النكاح عاملا
بموجبه اى بمقتضاه اذ موجبه التوحد ولا اثر له فى قطع النكاح فيحمل على احد المعانى كما مر تقريرا نفا
فتذكر ثم الاصل فى الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للافهام والصريح فى هذا الامر اتم
حيث يثبت المقصود به بغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضرب اى نوع قصور من حيث انه اى الكناية
بتاويل المذكور يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بغير النية او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال وظهر اثر هذا التفاوت فيما اى فى الاحكام التى يدرء اى يدفع بالشبهات وهى الحدود والكفارات
فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ
الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال انى جامعت فلانة جماعا حراما او واقعتها او وطيتها لا يجب عليه
الحد ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا لو قال لاحد فجرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف
ما لم يقل زنيت بها او نكتها فانها صريح فى القذف ثم شرع المصنف فى التقسيم الرابع فقال

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة الاستدلال بعبارة النص باشارته وبدلالته وباقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم اي لتقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من طريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد لكن لما لم تفد هذه الاقتسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسامحة وهي اربعة الاستدلال بعبارة النص باشارته وبدلالته وباقتضائه اي الاقسام الحاصلة من التقسيم الرابع اربعة لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة من غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيجيء بيانها ان شاء الله تعالى واذا عرفت هذا فاعلم ان في عبارة المصنف تسامحا وهو ان الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره لا الاستدلال بعبارة النص وانما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الاقسام تسامحا والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر وبالعكس والمراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او محكما او غير ذلك اما الاول اي الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سيق الكلام له واريد ذلك الحكم به اي بذلك الكلام قصدا خرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو بين الحكم الثابت بعبارة النص لا عبارة النص والاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سيق له الاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد اي استنباطه من العبارة فاعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع وثانيها ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح من هذه الاية وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم مدلول اللفظ كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالمعنى الاول مسوق له قطعا والثالث ليس بمسوق له قطعا والثاني مسوق له من وجه هو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصلي

والاشارة ماثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى نزال املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي

قوله واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا فدخل فيه القسم الاول والثاني وفيما سيق في بيان النص الظاهر ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل فيه القسم الاول فقط فان تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص باشارته كذا قيل والاشارة اي الحكم الثابت باشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الاول اي مثل الحكم الثابت بالاول في ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اي الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له اي لذلك الحكم كلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو ان ينظر انسان الى احد بقصده ومع ذلك يقع نظره الى من هو قريبه يمينا ويسارا من غير التفات اليه فالاول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني باشارته كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية ففي هذه الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم لان قوله تعالى للفقراء بدل من قوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل وعطف على الاول بغير واو كما يقال المال لزيد لبكر وعلى التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية ان الخمس للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وفيه اي في هذا الكلام اشارة الى نزال املاكهم الى الكفار لانه تعالى مع كونهم ذا اموال واملاك سماهم فقراء كما قال للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وحقيقة الفقر زوال الملك لا بعد اليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنيا ويجب عليه الزكوة فثبت بذلك ان المهاجرين زال ملكهم عن اموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على اموالهم فيه خلاف للشافعي فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني العبارة والاشارة مستويان في اثبات الحكم اذا لثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض لانها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني واما دلالة النص اي الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجبه ظاهر النظم اي معناه اللغوي الموضوع له

كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامى كالايلام من التافيف فبقوله بمعنى النص خرج العبارة والاشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا خرج به المحذوف فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى اثبت بمعنى النص الذى يكون لغويا للنص اى لا يكون فهمه والعمل به موقوفا على القياس فيخرج به المقتضى لانه ثابت شرعا او عقلا وكذا خرج به القياس فعلى هذا قوله لا استنباطا بالرأى تاكيد لقوله لغة ورد على من زعم ان دلالة النص قياس جلى وذلك لان القياس كثيرا ما يكون ظنيا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص فان القياس لا يقف عليه الا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس واليه يشير المصنف بقوله كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد ففى قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهى عن التكلم بكلمة اف فقط وهذا ثابت بعبارة النص فبهذا النهى عن التافيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يوذيهما بغير الاجتهاد والتامل وذلك لان كل من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب منهى عنه وحرام وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى الالتزامى لمعناه الاصلى وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التافيف ثم وضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة فى كونهما قطعية او فى انهما ايضا فان الى النص بخلاف القياس فانه يضاف الى الرأى حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذا فرق جلى بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس قد يكون بعلة مستنبطة يكون ظنيا والحدود لا تثبت الا بطريق قطعى فصح اثباتها بالاول دون الثانى مثال اثبات الحدود بدلالة النص اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما روى انه روى انه جاء ماعز الاسلمى الى رسول الله صلعم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فاقم به فى الرابعة فاخرجه الى الحرة فرجم بالحجارة فلما وجد عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لاجل انه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص ان كل من كان كذلك يرجم وان كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص اخر فى مثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على

نسخة وان كان بدون ضمير فيكون الدلالة فى التعليق اثبات الحدود بدلالة النص بقيد ذات بجارة صوابه ظاهر ١٢

الا عند التعارض دون الاشارة واما المقتضى فزيادة

غير الرجل الذى وقع على امرأته عمدا فى نهار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخارى عن ابى هريرة رض قال بينما نحن جلوس عند النبى صلعم اذ جاء رجل فقال يارسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلعم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فمكث النبى صلعم فبينا نحن على ذلك أتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم فقال اين السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افقر منى يارسول الله فوالله مابين لابتيها (يريد الحرتين) اهل بيت افقر من اهل بيتى فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامره عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صحابيا او فقيرا بل لاجل انه وقع على امرأته فى نهار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذا فعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة فى المطولات الا عند التعارض دون الاشارة يعنى ان الدلالة مثل الاشارة فى ان الثابت بها كالثابت بالاشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الاشارة وذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لمدلول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فهذه الاية تدل بطريق الدلالة على انه تجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلى حالا من الخاطى كما تمسك بها الشافعى رحمه الله ولكن الاية الثانية تدل بالاشارة على ان العامد ليس عليه الكفارة فترجح هذه على الاولى وهى قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها تدل بالاشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للكافى وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم كما هو مذهبنا فان قلت فعلى هذا ينبغى ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل

فهو فى الخطأ الكفارة وفى العمد جهنم ولو سلم فالقصاص والدية يثبت بنص اخر فتامل واما المقتضى على صيغة اسم المفعول فزيادة فى الكلام لصيانته عن اللغو وغيره والزيادة مصدر بمعنى المزيد

على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة به

فالحاصل على تلك الزيادة الذى هو الصيانة يسمى بالمقتضى على صيغة اسم لفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به هو حكم المقتضى كذا ذكره بعض المحققين على النص اى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقتضى والزيادة على تاويل المزيد المال واحد الجملة صفة للزيادة شرطا مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه لما متعلق بقوله شرطا لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه اى المقتضى لتصحيح المنصوص عليه مستانف وقوله فقد اقتضاه اى المقتضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له اى انما وجب تقديم المقتضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لان النص اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستانف وقوله وجب تقديمه جوابه وقوله قد اقتضاه النص وجه التسمية بهذا الاسم الحاصل ان المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص فلو لم يثبت هذه الزيادة لما غنى المنصوص فهى شرط الصحته لانه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على المشروط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه ولما كان النص اقتضاها اى طلبها فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص وهو مضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته فان قلت قد سبق ان المقتضى شرط والشرط اصل متقدم والحكم فرع متاخر فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطا حكما للنص المقتضى بالكسر قلت هنا اعتباران فالمقتضى انما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام وفرع وحكم باعتبار انه يثبت بتبعية المقتضى اى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص اى الحكم الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى ايجاب الحكم القطعى الا عند المعارضة به فان عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام قيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض يصيب الثوب فقال اغسليه بالماء والسدر وحكيه ولو بضلع رواه ابن ماجة والنسائى فقوله عليه السلام

لا خصيانة الكلام عن الفوات ٥ ١٢

وقد يشكل على لسامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقد ر مذكورا انقطع عن المذكور كما فى قوله تعالى واسئل القرية فان السوال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به

اغسليه يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات لان الامر بالغسل بالماء يقتضى صحة ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على جواز غسل النجاسة بالمائعات كالخل لان معنى النص الذى يعرفه كل احد هو ازالة النجاسة الحقيقية لا استعمال الماء بعينه وهى تحصل بالماء وغيره من المائعات الا ترى ان من القى الثوب النجس على الماء يسقط عنه الغسل فترجحت الدلالة على الاقتضاء فى اعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر لتصحيح الكلام ثلثة اقسام احدها ما يقدر لصدق المتكلم مثل خطأ رفع عن امتى الخطأ وثانيها ما يقدر لصحة الكلام عقلا كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحته شرعا كاعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى وعرفوه بانه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه وهذا شامل للاقسام الثلثة واليه مال القاضى ابو زيد ثم اختلفوا فى قبوله العموم فذهب صحابنا الى عدم عمومه والشافعية الى عمومه والمتاخرون من اصحابنا كشمس الائمة وفخر الاسلام وصاحب الميزان لما رأوا ان العموم فى بعض اقسامه ثابت وهو ما قدر لتصحيح الكلام كما فى قوله ارأيت ان تطلق نفسك حيث جوابه واية الثلث جعلوا المقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا ومضمرا وجوزوا فيها العموم خاصة وتابعهم المصنف فى بيان الفرق وايراد العلامة فقال وقد يشكل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة فالمحذوف ثابت لغة والمقتضى شرعا ولذا قيل فى تعريف المحذوف انه ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة وآية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى يقتضى غيره وهو المقتضى بالكسر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقرر ويثبت عند وجود المقتضى يعنى الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه احدها ما مر الثانى ان المقتضى بالكسر يقرر عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف وهذا معنى قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقد ر مذكورا اى فيقدر مذكورا انقطع عن المذكور اى ينقطع ما يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف كما فى قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هنا الاهل فان السوال المتعلق بالقرية يتحول اى ينقطع عن القرية ويرجع الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به اقول تنقض القاعدة ان اما الاخيرة فبقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان المحذوف هنا فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي رح والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

عند التصريح به ولا يتغير الاعراب واما الاولى فبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه كان مأمورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مأمورا باعتاق عبد الآمر المتكلم وقد تكلف في الجواب عنهما بعض المحققين ولذا قيل ان الفرق بينهما بالوجه الاول وهو ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي والثالث ما بينه المصنف بقوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي رح والتخصيص فيما يحتمل العموم يعني ان الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب يحنث بالشرب اي شراب كان فلا اثر لنيته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشرب لا يتحقق بدون المشروب فيقدر المشروب باقتضاء فيحنث بكل شراب اي مشروب كان لانه عام بلا اجل وجود ماهية الشرب فيه خلاف للشافعي رح لان عنده يجري فيه العموم والخصوص لانه هام كالمحذوف وهو يقبل العموم والخصوص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل اقول يريد هذا المثال على مذهب من يقول ان المقتضى شرعي غير سديد لان المقتضى في هذا المثال عقلي فتأمل ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثاني اتى بعده بذكر الدلالة بانها ايضا لا تحتمل العموم تتميما للفائدة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمله المقتضى اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا للفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالايذاء في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اذا ثبت كونه علة لحرمة التأفيف المنهي عنه والمعنى شيء واحد لا يتعدد بتعدد المحال فلو قلنا بالتخصيص بان يكون المعنى الموثر الثابت لغة وهو الايذاء مثلا موجبا في صورة ولا يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم ان لا يكون الايذاء علة وقد كان علة

واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

هو محال وهذا معنى قوله اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل اينما وجد العلة وهى الايذاء وجدت الحرمة وهذا لا يسمى تعميما عند القوم واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف فى هذا فقال القاضى الامام ابو زيد ومن سلك مسلكه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه فهو زيادة على المطلوب بالنص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه فرعه وقال شمس الائمة واتباعه ومنهم المصنف انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان يخص كذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سيق لعلو درجات الشهداء ويفهم منه بطريق الاشارة انه لا يصلى عليهم لانهم احياء كما ذهب اليه الشافعى لكن خص منه حمزة بما روى احمد عن عبد الله ابن مسعود ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة واما مثاله على مذهبنا فهو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان للاب حق التملك فى مال ولده فخص منه وطئ الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى تجب عليه قيمتها على ما عرف ثم لما كانت تمسكات علمائنا محصورة فى الاربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء كالشافعى واتباعه يتمسك بوجوه اخر ايضا سوى هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد فصلا وقال فصل واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى رحمهم الله قسموا الدلالة الى منطوق ومفهوم وقالوا المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وهذا يشتمل ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق وهذا ما سميناه دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم

ومن الناس من عمل فى النصوص بوجوه اخر هى فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص على الشئ باسمه العلم يوجب التخصيص ونفى الحكم عما عداه وهذا فاسد لان النص لم يتناوله فكيف يوجب الحكم فيه نفيا واثباتا ومنها ما قال الشافعى رح ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط والوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل فى النصوص استدلالا بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء هى اى تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق وابو حامد من بعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشئ باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل وعلما كزيد يوجب التخصيص ونفى الحكم عما عداه والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم كقوله عليه السلام انما الماء من الماء فرواه مسلم المراد بالماء الاول الغسل و بالثانى المنى فلما نص عليه السلام بالماء هو علم فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعد الماء فلو لم يدل على النفى عما عداه لما فهموا ذلك وهذا اى قولهم المذكور فاسد لان النص لم يتناوله اى المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفيا واثباتا يعنى لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيا واثباتا فانك اذا قلت جاءنى زيد فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمرو فلا يدل على ان عمرا لم يجئ او جاء والا يلزم الكفر فى قولك محمد رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كفر فغاية التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم فى غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد واما استدلال الانصار فهو بحرف الاستغراق الذى هو اللام لان الاصل فيه الاستغراق عند عدم العهد فيكون المعنى جميع افراد الغسل من المنى يعنى جميع افراد الغسل الذى يتعلق بالشهوة منحصر فى الماء نقول الماء قد يثبت عيانا بان ينزل فى النوم واليقظة بالوطى او بغيره وقد يثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه كما يقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعى رح ان الحكم متى علق بشرط كما يكون فى مفهوم الشرط او اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون فى مفهوم الوصف بان يكون الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض

وجب نفی الحکم عند عدم الشرط او الوصف ولهذا لم یجوز نکاح الامة عند فوات الشرط او الوصف المذکورین فی قوله ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب

قوله علیه السلام فی الغنم السائمة زکوة فان اسم الغنم عام فی جنسه ووصف السوم مختص ببعضه بکماله اوجب التعلیق فی الاول والاضافة فی الثانی نفی الحکم عند عدم الشرط فی الاول او الوصف فی الثانی ولهذا لم یجز نکاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة او الوصف وهو الایمان بالفتیات ای الاماء المذکورین فی قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات من ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات ای من لم یستطع منکم زیادة وقدرة فی المال ان ینکح حرائر المؤمنات لاجل زیادة مهورهن ونفقتهن فله ان ینکح امة مؤمنة من مملوکات ایمانکم ای خوانکم حذف المضاف والا لم یجز نکاح السید بامة نفسه فالله تعالی علق حکم نکاح الاماء بشرط عدم حصول الحرة ثم قید الامة بوصف الایمان فعلی مفهوم الشرط والوصف لا یجوز النکاح بالامة عند القدرة علی نکاح الحرة وایضا لا یجوز نکاح الکتابیة للمؤمن کما هو مذهب الشافعی وعندنا جاز الامران فحاصله ای حاصل ما قاله الشافعی من ان التقید بالشرط او الوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه انه ای الشافعی الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف فی المنع کاثر الشرط بدلیل ان الحکم یتوقف علیه کما یتوقف علی الشرط الا تری ان من قال لامرأته انت طالق راکبة فان الطلاق فی هذا القول متعلق برکوبها کما ان الطلاق فی قوله انت طالق ان کنت راکبة متعلق برکوبها فلما لم یوجد الطلاق فی کلا القولین بغیر الرکوب الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب اعلم ان اثر التعلیق فی المنع اتفاقی لکن عند الشافعی هو یمنع الحکم عن الثبوت الی ان یوجد الشرط ولا یمنع السبب عن الانعقاد فکان السبب موجودا موجبا للحکم فی الحال لکن التعلیق منع وجود الحکم الی زمان وجود الشرط فکان عدمه مضافا الی عدم الشرط وعندنا التعلیق یمنع السبب عن الانعقاد فلا یکون السبب موجودا موجبا للحکم فی الحال فکان عدم الحکم بناء علی

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالی

العدم الاصلی ففی قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق فعند الشافعی التعليق بالشرط اعنی الدخول فی الدار انما عمل فی منع الحكم فقط دون السبب اذ السبب قد وجد حسا لا مردّ له ولذلك لاجل ان التعليق انما يؤثر فی منع الحكم دون السبب ابطل الشافعی رح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او قال لعبد غيره ان ملكتك فانت حر فهذا الكلام عنده باطل حتی لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند التعليق فلا بد لانه قاده من وجود الملك فی المحل فاذا خلا المحل عن الملك لغا وصار كما اذا قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا تفريع اخر علی ما ذهب اليه الشافعی رح فاذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد ولكنه كفّر قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم جاز عنده لان الوجوب ای وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين ولهذا يضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلی كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه علی اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنی ان نفس وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب ترتب الحكم عليه واما وجوب اداء الكفارة فهو يتاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء قبل الحنث ثم اشار الی الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولی فقال والمالی ای الواجب المالی

يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه آما البدني فلا يحتمل الفصل
لما تاخر الاداء لم يبق الوجوب وآنا نقول بان اقصى درجات
الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني
والسارق ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف

يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه
الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت
وجوب الاداء قبل حلول الاجل اما البدني كالصوم فلا يحتمل الفصل يعني
بين الفصل بين نفس وجوبه ووجوب ادائه بل نفس وجوبه ليس الا وجوب ادائه
الا ترى ان الصلوة ليست الا فعلا معلوما وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون
الا وجوب الاداء فلما تاخر الاداء لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط
من اصله لان ذات الاموال انما تقصد في حقوق العباد فيصح هذا الفرق في حقوق العباد
واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني في عدم انفكاك نفس وجوبه
عن وجوب ادائه ثم اجاب المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وانا نقول بان اقصى درجات
الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا اثر للعلة
في النفي بلا خلاف هذا جواب عن اصل الشافعي الذي كان منوطا بامرين الاول انه
الحق الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب كما مر
تقريره انفاتحت قوله وحاصله فقوله بان اقصى درجات الوصف الخ منع على الامر الاول وحاصله
انا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل للوصف ثلث درجات ادناها ان يكون اتفاقيا
كما في قوله تعالى وربائبكم التي في حجوركم هذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف فوجوده
وعدمه سواء واعلاها ان يكون بمعنى العلة بان يكون مؤثرا في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني
والسارق والسارقة فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب
القطع وذلك لان الحكم متى رتب على الاسم المشتق كان ماخذا لعلة الحكم على ما عرف واذا كانت اعلى درجات
الوصف ان يكون علة لا يدل عدمها على عدم الحكم لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف فما
يثبت اختصاصه بها لجواز ثبوت الحكم حينئذ بعلل شتى فادناها اولى ان لا يدل عدمه على عدم الحكم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط فثبت ان الوصف ليس على الاطلاق ملحقا بالشرط

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون
الحكم فمنعه من اتصاله بمحله وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا
لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
لا يحنث ما لم يوجد الشرط وهذا
بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منع على الامر الثاني و
جواب عن مفهوم الشرط ايضا وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقا بالشرط
ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم الحكم
فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار انما دخل على
السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع الطلاق فعدم الشرط انما
يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله
فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فلو لم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق
بالفعل فقوله ان دخلت الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فقوله انت طالق لم يتصل
ولم يقع على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد سببا فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم لعدم السبب
لا لعدم الشرط ولهذا الوحلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط
تائيد والزام على الخصم بما هو مجمع عليه اي ولاجل ان المعلق لا ينعقد سببا حتى لو حلف
احد والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط
وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه
لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق
فيحنث وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي تقريره الاستدلال
ان الشرط انما يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوما مع
كونه موجودا حسا فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يدخل
على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا اي دخول الشرط في العتاق

ون الخيار داخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع
باع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في السبب باعدامه
لى زمان وجود الشرط لا في احكامه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
بطل التكفير بالمال قبل الحنث وفرقه بين المالي والبدني ساقط لان
حق الله تعالى في المالي فعل الاداء والمال آلة وانما يقصد عين المال في حقوق العباد

الطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اي خيار الشرط في البيع داخل
على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الحظر لانه من قبيل الاثبات وهو
غير محتمل للحظر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط حظر دائم
فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط لكن الشرع جوزه
ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله متعلقا بالحكم دون السبب بخلاف
العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط
داخلا على اصل السبب دون الحكم فقيا سكم قياس مع الفارق ولهذا اي لان شرط الخيار
داخل على الحكم دون السبب لو حلف احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع
لان شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا في احكامه يعني ان التعليق بالشرط يعدم السبب
الى زمان وجود الشرط ولا يعدم الحكم كما مر تشريحه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر وقت التعليق حتى
يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك في يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا باس لوقوعه
في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد الا للبر فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح
التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالي والبدني باز المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب
اداءه فلذا صح فيه تقديم الكفارة على الحنث بخلاف البدني فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب
فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث فلا يصح فيه تقديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق
الله تعالى في المالي فعل الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح
فيه ايضا تقديم الكفارة قبل الحنث كما هو من هبنا والمال آلة اي آلة الاداء فيكون المقصود هو
الاداء وهو انما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وانما يقصد عين المال في حقوق العباد

ومن هذه الجملة ما قال الشافعى رح ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه فى المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد

فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصح هذا الفرق فيها ولا يصح فى حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعى رح ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذا ورد فى مسئلة شرعية فعند الشافعى رح المطلق يحمل على المقيد اى يراد به المقيد وان كانا واقعين فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى تحرير رقبة بدون قيد الايمان فعند الشافعى قيد الايمان معتبر ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه اى عدم الشرط فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل ويوجب نفى الحكم عند عدمه فى نظيره اى نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والحاصل انه بنى كلامه على ان

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لامكان العمل بهما

المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقا فكانه قيل في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناءً على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لامكان العمل بهما يعني اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادثتين ويكون احدهما ورد في حكم واحد هما في حكم اخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلا عندنا لامكان العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين ففي الاولى ورد المقيد كما قال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي الاخرى ورد المطلق كما قال تعالى وتحرير رقبة بغير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الاخر اذ يجوز ان يكون مقصود الشارع التغليظ في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الاخر اذا كانا في حكمين وان اتحد الحادثة

قال ابو حنيفة رح و محمد رح فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا انه يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم على المسيس وذلك منصوص عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام

كما بين المصنف مثاله في المتن بقوله قال ابو حنيفة رح و محمد فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اى للصوم انه يستانف الصوم يعني من ظاهر بامرأته بان قال ظهرك كظهر امي مثلا ثم اراد ان يكفر بالصوم او الاعتاق فجامعها في خلال الصوم اى قبل تمام صيام شهرين في الليل عامدا او ناسيا وفي النهار ناسيا فعند محمد وابي حنيفة يستانف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بغيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقديم والآخر الاخلاء فان عجز عن الاول فعليه الثاني والالفات الامران جميعا وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا جامعها فات تقديم البعض دون البعض فلو استانف لفات تقديم الجميع قوله ليلا عامدا ليس قيدا احترازيا لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد اذ لو جامعها في النهار عمدا الوجب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف يعني لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل الاطعام اى في وسطه فانه لا يستانف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلثة وذلك لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم على المسيس كما مر من انه لا يتصور تقديم الصيام على المسيس بدون الاخلاء عن المسيس وذلك اى التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقوله الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا متحدة لكن الحكمين احدهما اطعام ستين مسكينا وثانيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة يختلفان واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقديم حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل ان يتماسا والآخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الآخر بل يجري

لذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد فى السبب يجرى كل واحد منهما على
سننه كما قلنا فى صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق باسم العبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا
مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع

واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقديم على المسبب فيه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيفاء
جامعها فى خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن المسبب الذى كان يثبت ضرورة فى اشتراط
تقديمه كما فى اعتاق الرقبة والصوم وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد فى السبب يجرى كل واحد
منهما على سننه ولا يحمل المطلق على المقيد كما قلنا فى صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر
بسببه بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام اد واعن كل حر وعبد صغير
وكبير نصف صاع من بر او صاع من تمر الحديث اخرجه الدارقطنى وابو داؤد وعبد الرزاق فى
سننه ففى هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اى بسببه بالنص المقيد بالاسلام
هو ما روى البخارى ومسلم وابن ماجة وغيرهم عن ابن عمر رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة
الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين قال
ابو عيسى الترمذى رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين
رواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخلا على السبب
المتحاد واعن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين النصين دخلا
على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحدهما يدل على ان الرأس المطلق سبب
الثانى على ان رأس المسلم سبب) لا يحمل احدهما على الاخر لانه لا مزاحمة ولا منافاة فى الاسباب فوجب
الجمع بين المطلق والمقيد ولا يحمل احدهما على الاخر فيجعل كل واحد منهما سببا واما لو كان الحكم واحدا
مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعرابى جامع امرأته فى نهار رمضان أن يصوم
شهرين متتابعين رواه ابو داؤد وغيره وفى رواية له عن ابن جريج عن الزهرى على لفظ مالك أن يصوم شهرين
فقيد التتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما على الاخر لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وضبط المقام ان المطلق والمقيد اذا ورد البيان الحكم
اما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد الاخر لا يحمل احدهما
على الاخر مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا والا يحمل احدهما على الاخر مثل اعتق عنى رقبة

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل وجوده فهو معلق بالشرط اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين

ولا تعتق رقبة كافرة فان احدهما موجب لتقييد الآخر بالذات كمثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان احدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة لان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا وان كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافا للشافعي ككفارة اليمين والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في بعض الاحاديث ومقيدا بالاسلام في بعضها ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كما في قصة اعرابي جاء صوم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى كذا قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اى نفي الحكم عند عدمه اى عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملا لان يكون معلقا بالشرط ومرسلا اى مطلقا عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجودا يعني عند وجود الحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق لاجل المنافاة بينهما فاما قبل وجوده اى قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط كالطلقات الثلث المعلقة بدخول الدار يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط اى دخول الدار ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضا لم يتبدل العدم الاصلي فصار اى بقي محتملا للوجود بطريقين احدهما الارسال وثانيهما التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب نظير الارسال والتعليق بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضا لانه لا منافاة

له اى لتحمل الحكم ان يكون معلقا ومرسلا

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدمي يصلح ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضا ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضا يصلح ان يوجد بطريقين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اى بغير الشرط وكذا العكس كذلك يصلح الحكم لواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل فلا منافات بينهما كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلن لا يحمل احدهما على الآخر بل يجمع بينهما ثم فى هذا الكلام دفع سوال كان يرد على مسئلة التعليق بالشرط تقرير السوال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصار الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافيين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتامل ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالك والشافعي وتبعهما المزني والقفال وابوبكر الدقاق وابو ثور ان العام اذا ورد فى شخص خاص فى نص او قول الصحابة رض ولم يكن كلاما مبتدأ يخص بسببه سواء كان السبب سوال سائل بان سال احد فى حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا فعليه كذا او فله كذا ولم يقل فلت كذا او فعليك كذا او وقع حادثة بان وقعت حادثة لاحد فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فورد النص فى تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام فى حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا فى حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتاخرين الى خلافه ويؤيد هم اجماع الصحابة رضى الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان اية الظهار نزلت فى خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان فى هلال بن امية واية القذف فى قذف عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او سرقة المجن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات فى موارد ها

وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء ويقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهو

نعلم ان العام لا يخص بسبب الورود كذا فى غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب بين ذلك فى اربعة اقسام فقال فعندنا انما يخص العام بسببه اذا لم يكن العام مستقلا بنفسه اى لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكان لى عليك الف درهم فقال نعم وقال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى فقوله بلى ونعم عام لا بهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لان كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاذا لم يفد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاما شاملا لان ذلك شان المستقل بل يختص فى السبب واما لو كان كلاما مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات او خرج العام مخرج الجزاء كقول الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وقصته مع قول ذى اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت الحديث مروى فى صحيح البخارى ومسلم وهذا هو القسم الثانى فقوله فسجد عام صالح فى نفسه لكل سجود ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام واخرج العام مخرج الجواب لم يزد عليه كالمدعو الى الغداء بان قال له اخر تغد معى ويقول هو فى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم او معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء مع المخاطب غيره ولغداء فى منزله وفى غيره ولكنه لما اخرج الكلام مخرج الجواب رد اليه فيفيد بذلك الغداء الذى دعاه اليه ويصير كانه قال ان تغديت الغداء التى دعوتنى اليه فكذا ففى هذه الصور الثلث يختص العام بسببه اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو

موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى والمجنون قالوا لان العطف يقتضى المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب

موضع الخلاف فبينه المص بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازا عن الغاء الزيادة اذ لو جعلناه خارجا تخرج الجواب فحينئذ يلغو الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال ان كانت شاهدة على كونه جوابا ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء فلا يختص بسببه بل يحنث بالتعدى سواء كان فى ذلك اليوم مع الداعى او وحده او مع غيره وقال الشافعى ومالك وزفر انه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص ومنها اى من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه مثل قول بعضهم فى قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران اى الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة لاقترانها بالصلوة فى هذا القول فهما جملتان كاملتان عطفت احداهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احداهما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضا واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة اى قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان فى الخبر وهو طالق لا محالة كذلك الاوليان تشتركان فى الحكم وهذا اى قياسهم فاسد لان الشركة فى الخبر انما وجبت فى الجملة الناقصة وهو قوله وهند لافتقارها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهند كان محتاجا الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب

الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق بالشرط لانه فى حق التعليق قاصر **فصل** فى الامر وهو من قبيل الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه كالتعليق فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار وان نفس العطف ولهذا اى لاجل ان الشركة تثبته الافتقار قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالق وعبدى حرانِ العتق يتعلق بالشرط وهو دخول الدار لانه اى قوله وعبدى حر وان كان تاما ايقاعا لكنه فى حق التعليق قاصر لان بدلالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حر التعليق لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا فى حق التعليق فثبت احتياجه الى الاولى فى حق الشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب بدخول الدار اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لاتحاد الجملتين فى الخبر فاذا اعاد الخبر علم ان غرضه التنجيز ولما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع فى بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر مباحث الاصول يتعلق به فقال **فصل** فى الامر وهو اى الامر وهو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام العشرين ومن الاولى فى قوله من القسم الاول للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان تكونا للتبعيض ايضا فان صيغة الامر مثل افعل يصدق عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصاريف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص لانهما ليسا من تصاريف الفعل والتصاريف جمع تصريف مصدر جعله باعتبار ارادة الانواع وفى قوله لفظ خاص رد على قول الواقفية الزاعمين انه مشترك لفظى بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من المالكية والشافعية الى ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو لفعل وليسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبى عليه السلام موجبة كالاوامر فلما قال وضع لمعنى خاص احترز به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به فقوله فان صيغة الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه اقام

موجبه عند الجمهور الا لزام الا بدليل

لدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع
انه لفظ خاص وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع
ن الحيوان الذى صفته كذا وكذا ثم يقال لفرد معين هذا داخل
ن هذا النوع لانه انسان كسائر افراده كذا فى غاية
لتحقيق وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الالزام اى الوجوب
لا بدليل يدل على غيره فحينئذ يحمل عليه وقال بعضهم
هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد
شتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات
عنه وابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين
لمعانى الثلثة الاول ثم اختلف فقيل بالاشتراك اللفظى وقيل
بالمعنوى وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل هو مشترك
بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظى وهو
منقول عن الشافعى رحمه الله وقيل بالمعنوى فعند
هؤلاء لا حكم له بغير القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان
ما اراد به صاحب الشرع فهو حق كما هو شان
لمجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين انه
حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال
لكنهم اختلفوا فى لعينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة
كابى الحسن والجبائى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب
مجاز فى ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى
فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الندب ومجاز فى ما سواه
وذهب طائفة الى انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك
عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
حقيقة فى الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر صیغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل؛ (ای المنع ۱۲)

اما الکتاب فقوله تعالی لا بلیس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ای ما بقی لك الا اختیار بعد ان امرتك بالسجود فلم ترکته وهذا دلیل الوجوب والا لما ذمه الله تعالی علی الترك وکان لابلیس ان یقول انك ما الزمتنی السجود وقیل لکتاب قوله تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم وقیل هو قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم واما دلالة الاجماع فرطن الامة فی کل عصر لم تزل کانوا یرجعون فی ایجاب العبادات وغیرها الی الاوامر والاستدلال بمطلق الصیغة المجردة عن القرائن علی الوجوب واما اللغة فهی ان السید اذا امر مولاه افعل هذا فلو لم یفعل یعد عاصیا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلو لم یکن الامر للوجوب لم یکن ذلك واما ادلة باقی الفرق فمذکورة فی المطولات

والامر بعد الحظر وقبله سواء یعنی ان الامر فی افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فیه وهذا رد علی من قال ان الامر بعد الحظر ای المنع للاباحة وقبله للوجوب کما فی قوله تعالی واذا حللتم فاصطادوا والان الصید کان حلالا علی الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالی فاصطادوا بعد الحرمة افاد الاباحة ونحن نقول هذه الاباحة لم یفهم من الامر بل من قوله احل لکم الطیبات والا فقد جاء الامر للوجوب ایضا بعد الحظر فی القرآن کما فی قوله تعالی فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم فان القتل فی الاشهر الحرم محظور والقتل الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله یعنی ان الامر باعتبار الوجوب لا یقتضی التکرار کما ذهب الیه قوم ولا یحتمله ایضا کما ذهب الیه الشافعی فاذا قیل صل کان معناه افعل فعل الصلوة مرة او یقتضی ذلك التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر مثل اضرب صیغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل یعنی انما لا یقتضی الامر التکرار ولا یحتمله لانه مختصر من طلب الفعل والمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب کما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب فی الزمان الماضی والمصدر المختصر منه فرد لا یحتمل العدد فکیف یقتضی التکرار وکیف یحتمله قال الشافعی سلمنا انه لا یقتضی التکرار لکنه یحتمله لانه نختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان کان فردا لکنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنی کل فرد فیراد ایقاع کل فرد وهذا معنی احتمال الامر التکرار والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بغیر النیة ایضا والمحتمل لا یثبت

كن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا فى قول الرجل لامرأته
لقى نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا تصح
ة العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها فصار من
ريق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة و
دقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور فى الصحيح من مذهب اصحابنا

ر النية اصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل)
كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد ايضا دفع هذا التوهم بقوله لكن لفظ الفعل
ى اختص منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات
الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب ضد ه فتنافيان ولهذا اى لاجل ان الامر
يحتمل العدد قلنا فى قول الرجل لامرأته طلقى نفسك انه يقع على الواحد لا ان ينوى الثلث لان الواحد
حقيقى متيقن والثلاث فرد حكمى محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان تكون
ة امة اى لا تصح نية الثنتين فى قوله طلقى نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقى ولا حكمى و
د ليس مدلول اللفظ ولا محتمله فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة لان فى تلك المذكور
والثنتان فى حق الامة جنس طلاقها كالثلاث فى حق الحرة جنس الطلاق فصارا من طريق الجنس
دا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فرد احكميا فيصح النية واما اذا قال طلقى نفسك ثنتين فيقع
واحدا
نتان لاجل انه بيان تفسير له لان طلقى لا يحتمل ذلك حتى يكون ثنتين بيان تفسير له بل لاجل
بيان تغيير لما قبله ولما فرغ المصنف عن احتمال الامر للتكرار وعدم احتماله شرع فى بيان انه مطلق عن الوقت
تعبد به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت وهو الذى لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على
ه يفوت الاداء بفوته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر
طلق لا يوجب الاداء على الفور فى الصحيح من مذهب اصحابنا فان كل واحد من تلك الامور لا
بد بوقت يفوت بفوته بل كلما ادى يكون اداء وان كان التعجيل مستحبا وذهب بعض اصحابنا
شيخ ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى كابى بكر الصيرفى وابى حامد الى انه يجب على الفور احتياطا لامر
ادة بمعنى انه يأثم بالتاخير وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينهم ولا لا يعد قاضيا عندهم
ما بالتاخير وعندنا لا يأثم الا فى اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا والاصل فى هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى بان لا يكون الوقت معيارا له بل يفضل عنه وشرطا للاداء والمراد بكون الوقت شرطا للاداء ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته وسببا للوجوب والمراد بكون الوقت سببا للوجوب ان يكون لهذا الوقت تاثير فى وجوب المامور به حتى يختلف المامور به باختلاف صفة الوقت نقصانا وكمالا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلث صفات من كونه ظرفا وشرطا وسببا كما اثبت المصنف تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلا يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح ادائها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطا هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملا فى وقته الكامل ويكره فى اوقات مكروهة ويفسد التعجيل قبله فكان سببا هذا هو الصفة الثالثة

ف ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقى هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهرى هو الوقت اقيم مقامه لتواردِ النِعَمِ فيه ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقديم على المسبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده ولذا قيل فى التفصى عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع فى الاداء والكل فى القضاء والاصل فى هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم

ن يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان
تصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه
ا وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى

ن يكون كل الوقت سببا يعني مع رعاية كونه ظرفا لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سببا لان ذلك
يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه يعني لو جعل كل الوقت سببا لفات احد المعنيين
من الظرفية والسببية لانه حينئذ الخ اما ان يؤدي المامور به بعد الوقت او قبله او فيه
فان كان الاول اي ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية (لان السبب يتقدم على
المسبب فاذا فرض الوقت سببا كان للمامور به ان يوجد بعد الوقت) ولكن يلزم ح تاخير الاداء عن
وقته فيفوت ح معنى الظرفية لان الظرفية تقتضي ان يكون الاداء في الوقت وان كان الثاني اي ادى
قبل الوقت او كان الثالث اي ادى في الوقت خ وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه
على السبب والمعية ح يفوت معنى السببية لان المسبب لا يتقدم على السبب كذا لا يوجد مع
السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سببا فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الذي يتصل
به الاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشروع فالسبب للصلوة هو الجزء السابق على التحريمة وهو
الجزء الذي لا يتجزى يتصل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلوة ان ادیت في اول الوقت
فيكون ان الشروع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤد في اول الوقت ينتقل
السببية الى الاجزاء التي بعده ادیت فيها الصلوة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فان لم تؤد في الاجزاء
الصحيحة حتى ضاقت الوقت فح تكون ان الشروع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء
الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر
وهذا قسم ثالث وهذا كله اذا ادیت الصلوة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جميع الوقت لزوال
المانع عن جعل كل الوقت سببا فان الشروع لا يكون سببا وهذا قسم رابع وهذا خلاصة ما ياتي في كلام
المصنف اولا في القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو السبب لتصل الاداء به فح ان الشروع
هذا فكان هو سببا والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اي ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي
يتصل به الاداء بعده بشرط ان لا ينتهي الى الجزء الناقص هذا قسم ثان وقوله لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس
بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى اي الاقرب بالاداء دليل على قوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء

ولم يجز تقديره على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه

يعني انما قلنا ان السبب هو بعض الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اي عن كل الوقت الى البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعد الكل جزء مقدر اي معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر ليقال انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اي جزء يتصل به الاداء لانه متصل بالمسبب والاصل في السبب الاتصال بالمسبب وقوله ولم يجز تقديره اي تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل فهو دخل مقدر تقريره الدخل سلمنا ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن جاز ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيجعل السبب الاجزاء السابقة على الاداء المتصلة بالاداء لا الجزء الذي يتصل به الاداء خاصة وتقريره الجواب ان ذلك يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى فاثبات السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما يسبق على الاداء من الاجزاء اثبات بلا دليل ثم كذلك اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل السببية من الثاني الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح ومقداره ان يؤدي فيه اربع ركعات فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه الى الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر رح ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا فتعين السبب فيه اي في الوقت الناقص لما يلي الشروع في الاداء يعني في ذلك الوقت الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التحريمة عندنا يتعين السببية لجزء يشرع في الاداء فيه اذ لم يبق بعده اي بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

يعتبر حاله فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة (اى حال المكلف ١٢)
الحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما فى العصر يستانف
فى وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان

صحة

والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس فى الوسع فيعتبر حاله فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء تفريع على قوله فتعين السببية فيه يعنى اذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم الكافر او بلغ الصبى او عقل المجنون او سافر المقيم او اقام المسافر او حاضت المرأة او طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين وتجب صلوة المقيمين على من اقام فى ذلك الوقت وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء وتجب صلوة المسفر على من سافر فى ذلك الوقت وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث يؤدى فيه اربع ركعات فان كان الوقت باقيا بذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

صحة

حال المسافر والمقيم وايضا يعتبر صفة ذلك الجزء فى الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر فان وقت الفجر من الابتداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة بخلاف العصر فان وقته بعد احمرار الشمس يصير ناقصا ومكروها وجب الفرض فى جميع اوقات الفجر كاملا لكمال السبب فاذا اعترض لفساد فى الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عندنا خلافا للشافعى لان الصلوة وجبت كاملة لكمال السبب فلا يتادى بصفة النقصان فعليه ان يستانف صلوته ودليل الشافعى ما رواه الشيخان عن ابى هريرة من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ونحن نقول وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهى الوارد عن الصلوة فى وقت الطلوع والغروب وفى الاستواء كما هو مروى فى الصحاح فرجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجح القياس هذا الحديث فى صلوة العصر وحديث النهى فى صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة فى المطولات وان كان ذلك الجزء فاسدا اى ناقصا لانه منسوب الى الشيطان كما فى العصر يستانف فى وقت الاحمرار اى كوقت الاصفرار يؤدى فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض ناقصا لنقصان السبب فيتادى بصفة النقصان اى بهذا الشروع الواقع فى الوقت

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر فى اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان فى الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض

والنوع الثانى ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

الناقص حتى لو اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر فى اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس جواب سوال يرد على قوله فان كان ثلث الجزء صحيحا الخ توجيه السوال انكم الان اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان فعلى هذا لو شرع احد صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوته لان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل ومعهذا انكم تقولون انه لا يفسد صلوته وتقرير الجواب ما بينه المصنف بقوله فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا حاصله انما يلزم الفساد لضرورة ابتنائه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للمكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لازما للعزيمة عفوا لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعنى انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا قد زال وهو كون الوقت ظرفا لم كونه سببا فليس الوقت بظرف فوجب الفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتادى بصفة النقصان فى الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعنى لما وجب لقضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز ادائه بصفة النقصان فى الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض فى الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الموقت اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا صالحا للوقتى وغيره من القضاء والنوافل يجب ان يعين النية ليتميز من النوع الاول من الموقت مع اقسامه الاربعة شرع فى النوع الثانى فقال والنوع الثانى من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذى استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره

هو وقت الصوم لا ترى انه قد رتبه واضيف اليه ومن حكمه ان لا يبقى غير مشروعا به فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة لو نوى النفل ففيه روايتان واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة يلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر

هو وقت الصوم لا ترى انه قد رتبه واضيف اليه يعني هذا القسم هو وقت لصوم فان الصوم يقدر الوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه لا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا لا لان الاضافة للسببية كما ستعرف وتوقيد كرهنا كون الوقت شرطا للاداء مع انه شرط له اكتفاء على انه يعرف بكونه موقتا ان الوقت شرط الاداء في كل موقت فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من الموقت والنوع الاول منه الا ان الاول ظرف وهذا معيار ومن حكمه اي من حكم هذا النوع ان لا يبقى غيره مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان اورده علي القاري وغيره من علماء الحديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف تفريع على قوله لا يبقى غير مشروعا فيه يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض فيقع عن رمضان كذا لو اخطأ في الوصف بان يقول نويت النفل او القضاء او الكفارة او النذر وقع عن رمضان والمراد بالخطأ هنا ضد الثواب وضد العمد فان العامد والخاطئ في هذا الحكم سواء الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ناويا في رمضان عن واجب آخر من قضاء والكفارة فانه عند ابي حنيفة يقع عما نوى لا عن رمضان لانه لما تخير بين الافطار والصوم تخير بعد ذلك بين الاكل وواجب آخر وعندهما يقع عن رمضان لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم الرخصة الافطار انما ثبت لليسر فاذا صام ولم يأخذ باليسر عاد حكمه الى الاصل لو نوى النفل ففيه روايتان في رواية يقع عن صوم مقيم في رواية عن النفل واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض اي عن رمضان بكل حال سواء نوى صومه بنية النفل والقضاء او الكفارة او النذر لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانه لما صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق بالصحيح والصحيح يقع صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطأ في الوصف واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر اي تقديري لا تحقيقي لقيام سببه اي سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب يفضي الى المشقة فاذا صام المسافر

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور فى وقت بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديرى لقيامه سبب العجز وهو السفر والحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكمى السفر قائم مقامه فاذا صام المسافر لا يفوت العجز بوجود السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب حينئذ اى حين لم يبطل لا باية ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان ترخص الشارع لنا بالافطار للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب ليلة تنبيه على ان لنا ولاية الترخص باداء الصوم للحاجة الدينية التى هى اشد من حوائج الدنيا وهى دفع العذاب عن نفسه فاذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقع صومه عما نوى من هذا الجنس اى من جنس ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان الصوم المنذور فى وقت بعينه اى فى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المنذور مثل صوم رمضان فى كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فهو ظاهر واما كونه سببا للوجوب فهو انما يصح اذا يصير الصوم المنذور واجبا فيقال سبب وجوبه هو الوقت لانه يضاف اليه فنقول انه وان كان نفلا فى الاصل كما هو الاصل فى غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر

لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار صوم الوقت اى المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان

فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف يعنى يقع عن المنذور بمطلق اسم الصوم بان ينوى ان يصوم ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر ولكن ايقع عن المنذور مع الخطاء فى الوصف بان ينوى النفل كصوم رمضان

توقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه
ن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعين انما حصل
لاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعين فيما يرجع الى حقه
وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع
وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الوقت بوقت
مشكل توسعه وهو الحج

اما

ق توقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور يعني اذا وجد الامساك عن الاكل والشرب
لجماع في اول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا نية له في الامساك يتوقف ذلك الامساك على الصوم
نذور حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه لكنه اي الناذر اذا صامه اي صوم الوقت عن واجب
خر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نوى له من الليل اما اذا نوى له من النهار فانه
قع عن صوم المنذور لان التعين اي تعين الناذر الوقت للصوم انما حصل بولاية الناذر وولايته
تعدوه اي لا يتجاوزعنه الى غيره فصح التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه

اما

وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع الى حقه ان لا يبقى
وقت محتملا لحقه اي لحق صاحب الشرع فلا اي فلا يصح التعين والحاصل ان الصوم المنذور لما كان
احدا من جهة انه لم يبق محتملا للنفل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطاء في الوصف يقع عن
المنذور ولا يقع عن النفل لصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الآخر من كفارة او قضاء فيحتمله صوم
الوقت لانه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم
الوقت يحتمله فان نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه لا عن المنذور وحاصل الدليل الذي
ورد عليه المص بقوله لان التعين الخ هو ان تعين الناذر ذلك اليوم لصوم النذر انما حصل بولايته
يصح ذلك التعين فيما له حق من النوافل فبعد تعينه لا يبقى للنفل نفلا بل يصير واجبا لا يتعدى
لايته فيما ليس له حق فيه فلا يصح تعينه في حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق
صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه هذا توضيح المقام واما الخبايا فمستورة بعد في زوايا الكلام
النوع الثالث من الوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقع الاشكال و
الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه
اي الاشكال ١٢
ئ دي الا في بعض عشرة ذي الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وحيوته مدة يفضل بعضها
لحجة اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التاخير لكن
بشرط ان لا يفوته فى عمره وعند ابى يوسف رح يتعين عليه
الاداء فى اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن
الفوات فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا كوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدى فى هذا الوقت
الا حج واحد يكون معيارا مثل وقت الصوم والثانى ما بينه المصنف بقوله فانه اى الحج فرض العمر
اى لا يفرض فى العمر الا مرة واحدة ووقته اشهر الحج لا كل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع
فى ذلك الوقت الا حج واحد من جنس واحد حيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى يعنى لو بقى المكلف
حيا الى العام الثانى والثالث بعد كونه فرضا عليه واداه فى العام الثانى والثالث لجاز ويكون اداء
فكان حياة المكلف وقتا له وهى ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل
للوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيجئ ولما كان قول محمد
راجحا عند المصنف ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد رح يسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته
فى عمره يعنى عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر الحج لعام الاول للاداء بل
يترخص له ان يؤديه فى العام الثانى او الثالث الى اخر عمره بشرط ان لا يفوت منه وعند
ابى يوسف رح يتعين عليه الاداء فى اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات يعنى
عند ابى يوسف لا بد له ان يؤدى الحج فى العام الاول فى وقته احتياطا احترازا عن الفوات اذ الحيوة
الى العام الثانى او الثالث امر موهوم فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير يعنى ظهر اثر الاختلاف المذكور
فى حق الاثم لا غير حتى اذا لم يؤد فى العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابى يوسف
فاذا اداه فى العام الثانى يرتفع عنه هذا الاثم وهكذا الحال فى كل عام وعند محمد لا يأثم الا عند
الموت او علامات ه اذا لم يكن اداه ولكن كلما اذى يكون اداء عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا
غاية لقوله لا غير يعنى لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الاثم فلو نوى احد حجة النفل وعليه حجة الاسلام
لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا
وابو يوسف انما حكم بتعين الفرض احتياطا احترازا عن الفوات فلا يؤثر هذا التعين فى صحة
النفل كاخر وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك فى حرمة التاخير لا فى المنع عن

جوازه عند الاطلاق بدلالة تعين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام **فصل** فى حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صحة صلوة اخرى وقال الشافعى يلغو نية النفل ويقع عن الفرض وقوله وجوازه اى الحج عند الاطلاق اى اطلاق النية بان ينوى الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعين من المؤدى نعم دخل مقدار تقرير الدخل انه لما لم يظهر التعين فى حق النفل حتى بقى مشروعا فلا بد من التعين فى النية بان ينوى الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقريرا للدفع ان تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام يعنى انه لا يقصد النفل مع ان الفرض باق بذمته فصار الغرض متعينا بدلالة الحال ولا يحتاج الى التعين الصريح وصار كما اذا اشترى شيئا بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعين من المشترى والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المصنف نوعا ثالثا من الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما يكون موقتا معيارا له لاسببا كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء والمصنف لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقا عن الوقت

فصل

فى حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهى متعلقة بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير فى بسببه للواجب وفى مستحقه للواجب اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة الشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر المراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم فى الوقت المعين له والا فالافعال اعراض لا يمكن تسليمها وقابليتها قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

واختلف المشائخ فى ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

الباء تتعلق بالاسقاط يعنى لقضاء اسقاط ما وجب فى الذمة بمثل من عنده اى بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحترز بقوله من عنده عن اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذى هو حق المكلف الى ما كان واجبا عليه وقوله وهو حقه تاكيد له وتوضيح له بان المراد (من قوله من عنده) ان يكون حقه لا مجرد الحضرة ف وقد يستعمل الاداء فى موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان أودى ظهر الامس اى اقضى لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء فى موضع الاداء مجازا كما فى قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى ادیتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى ادیتم لان الجمعة لا قضاء لها واذا ثبت هذا فيجرى الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشائخ فى ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر لا السبب المعروف اعنى الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الوجوب يضاف الى الوقت فالحاصل ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء عند عامة المحققين من الحنفية وبعض اصحاب الشافعى واحمد بن حنبل وعامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف وهذا معنى قوله قال عامتهم بانه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو الخطاب اى الامر الذى يوجب الاداء وعند العراقيين من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسى احدكم صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها رواه مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل ورد هذين النصين للتنبيه على ان الاداء باق فى ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال
الاصلي لا لان القضاء وجب بسبب
اخر

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيه النص المذكور ان سابقا بقاء نفس
الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتيان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وكذا
سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانه عاجز عن اتيان فضل الوقت ولا مثل له ولا
ضمان حتى يأتي بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلهما قربة من عنده قادر وكون
بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امرا معقولا في المنصوص عليه يدل على ان الواجب
لم يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء
ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة فثبت في المنصوص عليه ان الموجب للقضاء هو ما يوجب
الاداء كما عرفت انفا وذلك امر معقول كما عرفته ايضا فيتعدى ذلك الحكم وهو بقاء الواجب
للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلنا
كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد
هو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثاني
لا بد للقضاء من نص جديد اما صريحا كما في الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسي
احدكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية او دلالة وهو التفويت او الفوات ففيما
لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف تفويت المكلف ذلك
بمنزلة نص جديد لقضائه وكذا فواته عند البعض فلا يظهر ثمرة الخلاف بين الفريقين الا في
التخريج فعند الفريق الاول يجب القضاء في الكل بالنص السابق وعند الفريق الثاني يجب القضاء
بالنص الجديد او بالتفويت او الفوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
لعذر مانع من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصلي لا لان القضاء وجب بسبب اخر فرع سوال يرد على الفريق

ثم الاداء المحض مايؤديه الانسان بوصفه على ماشرع مثل اداء الصلوة بجماعة

الاول وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه فى ضمن رمضان اخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النفل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذى اوجب الاداء بل سبب اخر اذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء فى ضمن رمضان الثانى كما صح الاداء فى ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابى يوسف رح او يسقط القضاء اصلا لعدم القدرة على شرطه الذى هو صيام رمضان الذى مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب اخر وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود تقريرا للدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصودة ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصودة لان العبادة فى رمضان افضل من العبادة فى غيره فلاجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصلى المقصود وهو النفل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصلى وهو صوم النفل لا لاجل ان القضاء وجب بسبب اخر كما قلتم فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثانى حتى يوديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثانى امر موهوم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لو بقى حيا الى رمضان الثانى ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يوديه فى هذا رمضان قلت رمضان الثانى ليس خلفا لرمضان الاول ولا محلا للنذر فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع فى انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض على الكامل عنه

فايؤديه الانسان بوصفه اى مع وصفه على ماشرع اى على الوجه الذى شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على وجه مشروع عليه فان الصلوة انما شرعت

واما فعل الفرد فاداء فيه قصور الا يرى ان الجهر ساقط عن
المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء
باعتبار انه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد
فاته ذلك حقيقة ولهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة
في هذه الحالة كما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغيرة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح
واما فعل الفرد فاداء فيه قصور هذا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع
عليه الا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد تأييد نقصور فعل المنفرد ودليل على
ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السهو بتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل
ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لانه هو الواجب بالامر لا ناقصا
الاداء بالجماعة يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان
الجماعة في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت
بمثله الواجبات فكان تركها نقصانا وفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة
مع الامام ثم فاته الباقي بان احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي بعد فراغ
الامام اداء من حيث بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار انه التزم الاداء مع الامام
حين تحرم معه وقد فاته ذلك الالتزام حقيقة وان كان هو خلف الامام
حكما فاذا لم يؤد كما التزم صار شبيها بالقضاء ولما كان معنى الاداء
من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل
العكس ولهذا اي لاجل انه يشبه القضاء لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه
الحالة هذه ثمرة كونه شبيها بالقضاء وتوضيحها انه لو كان هذا اللاحق مسافرا
اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره للوضوء او نوى الاقامة
في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل
يصلي ركعتين كما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغيرة يعني كما
لا يصلي اربعا فيما صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد المغير بان نوى الاقامة

بخلاف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان
قضاء بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالفدية في باب
الصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بماله
ثبتا بالنص

كذا لا يصلي اربعا في الصحيحة المذكورة فان لم يقتد بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او يكون بمثل ذلك للمسبوق فيصير فرضهم اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدي المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اي ليس هو قاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدي فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا يؤثر فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاولى ان يقول القضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما والمراد بما هو في معنى الاداء ما هو خلافه ونعني بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع ويغير المعقول ما لا يدرك مماثلته الا شرعا وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المص بين القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف فعليه ان يفدي لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من تمر او شعير واحجاج الغير بماله فان من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه ان يأمر غيره بان يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به ثبتا اي الفدية واحجاج الغير بماله بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لان لا تضلوا او تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة والآية منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ وفي احجاج

لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه
تحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي اهم منه
امرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا

غير هو الحديث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج
ركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق
ليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اختي نذرت ان تحج
انها ماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال
اقض دين الله فهو احق بالقضاء متفق عليه اقول في اكثر الروايات أحج بفتح الهمزة وضم
لحاء بمعنى احرم عنه واودى افعال الحج عنه فعلى هذا لا دلالة في الحديث على ان الانفاق
ائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان احج ان امر احدا
بان يحج عنه وفي بعض الروايات أحج بضم الهمزة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك
صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر واما معنى فلان الصوم تجري
النفس والفدية اسباع ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر واما معنى فلان النفقة عين و
الحج افعال وهي اعراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما يثبت الفدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكنه اي النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما وادائهما
بالمال بل هي اهم منه اي من الصوم لانها عبادة بنفسها لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اي المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول
من الله فضلا جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون انه من مات عليه
صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يفدي لكل صلوة بقدر ما يفدي لكل صوم على المذهب المختار
تقرير الجواب ان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس ذلك لان النص الموجب
لفدية في الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا به ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة وهي العجز فكما امرنا
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجزئه ان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلا اذهو المشروع في باب المال ولهذا لو يعد الى المثل بعد الوقت ولهذا قال ابو يوسف

الصوم فلم نر با لفدية فيها احتياطا فان كفت عنها فيها والا فله ثواب الصدقة ولذا فقال محمد في الزيادات يجزئه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالمشية قط كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء رجوا القبول منه ان شاء الله تعالى فكذا ههنا قوله ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلا اذ هو المشروع في باب المال ولهذا لو يعد الى المثل بعد الوقت جواب سوال اخر يرد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قربة بالنص وهي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعذيبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائما مقامها بطريق التعدية وانكم تجعلون التصدق بعين الشاة (فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر (وغيره اركان من وجبت عليه لو يضح حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب انا لا نجعل التصدق بعين الشاة او بالقيمة واجبا باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعا ويكون التصدق بعين الشاة او بالقيمة اصلا او تكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكريم ان يضيف بالطيب من الطعام عنده وهو اللحم المزكى المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعنا الى ما هو الاصل وهو التصدق بالعين او بالقيمة اذ هو المشروع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا والاصل هو التصدق فما دامت الايام موجودة رجحنا الاحتمال الاول وقلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير وقلنا بوجوب التصدق ولهذا اي لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الايراد الزاما قال ابو يوسف

بمن ادرك الامام فى العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة ويتحقق الفوات فيؤتى بها فى الركوع احتياطا وهذه الاقسام كلها تتحقق فى حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان فى يد الغاصب اداء قاصر

بمن ادرك الامام فى العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة يعنى من ادرك الامام فى صلوة العيد فى الركوع ويعلم ان الامام يرفع راسه لو اشتغل بالتكبيرات قائما فله ان يدخل فى الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات فى الركوع عند ابى يوسف رح لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت عندنا يكبر فى الركوع من غير رفع يديه لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالها حتى الامكان فرفع اليدين فى التكبيرات سنة وكذا وضعها على الركبتين فى الركوع سنة فلا يترك احدها بالاخر وهذا تنظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء لان هذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء كما بينه المصنف بقوله لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله لان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا باعتبار هذه الشبهة اى المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اى التكبيرات فى الركوع احتياطا ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء فى حقوق الله تعالى شرع فى بيان انواعهما فى حقوق العباد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق فى حقوق العباد ايضا كما تتحقق فى حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذى رد على الغصب اداء كامل لانه اداء كما غصب من الاصل والوصف فكان كاداء الصلوة بالجماعة فى حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان فى يد الغاصب اداء قاصر يعنى رد العبد المغصوب مشغولا بالدين او بالجناية بان استهلك العبد بان انسان حال كونه فى يد الغاصب فتعلق برقبته الدين او جنى جناية يستحق بها رقبته او طرفه حال كونه فى يد الغاصب فرد ذلك العبد اداء قاصرا اما كونه اداء فظاهر ورد ذلك العبد الذى وقع عليه الغصب واما كونه قاصرا فلقصور فى الوصف حيث رده على غير الوصف الذى وقع عليه الغصب فصار كاداء الصلوة منفردا فلو هلك ذلك العبد فى يد المالك قبل الدفع الى مولى الجناية او البيع فى الدين برئ الغاصب

واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول وشبيها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

الوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولى الجناية او قتل فيها او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور فى الاداء فكانه لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه الى الزوجة فى المهر اداء حتى تجبر المرأة على القبول وشبيها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله اذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبدا معينا مملوكا لغيره ثم اشترى ذلك العبد وسلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور وهذا من علامة كونه اداء وشبيها بالقضاء لان العبد اذا كان فى ملك سيده كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر وذلك لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما والدليل فى ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة رض قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان الزوج لم يسلم اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة فيه قبل التسليم اليها وهذا ثمرة كونه شبيها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة فى الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء نظرا الى الذات ولم يجعل العكس ولما فرغ عن انواع الاداء شرع فى انواع القضاء فقال وضمان الغصب اى الشئ المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدى الناس قضاء بمثل معقول اما الاول فظاهر لكونه مثلا صورة ومعنى واما الثانى فهو مثل معنى وان لم يكن صورة فالاول كامل والثانى قاصر فهذا نظير للقضاء بمثل معقول مع تسميه وضمان النفس والاطراف بالمال فى حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

اذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

لاهما ماثلة بين الفائت من النفس والاطراف وبين المال اما صورة فظاهر واما معنى فلان المال مملوك والآدمي مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير القضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اي الزوج القيمة الى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اي قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الاداء حاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبدا غير معين بان قال تكحتك على عبد فصحت التسمية عندنا خلافا للشافعي ثم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد وسط ان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف ولا يمكن تسليمه الا بان يسلم عبدا وسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القسمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا وتما فرغ عن اتسام الاداء والقضاء في حقوق العباد شرع في الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء واتى في ضمنه بمسئلة القدرة التي هي شرط التكليف فاعلم اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا في وقوعه فما يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع به التكليف وما يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او لوجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري وثانيا ان ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل المراد بها هنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تقدم على الفعل وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي في الصوم الصحة والاقامة وقس عليه وثالثا ان هذه القدرة نوعان كامل وقاصر فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولي والنماء في السائمة وهي زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ورد امر هذه القدرة شرط لزوم الواجب

ثم الشرع فرّق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فی واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء ولهذا

والقاصر وهی القدرة الممكنة وهی ادنی ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة وهی شرط فی اداء كل امر الشرط لوجوب الاداء توهمها ای كونها متوهم الوجود لا متحقق الوجود ثم الشرع فرّق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما فی ان ما هو سبب لاحدهما سبب للاخر كما مر سابقا ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء يعنی ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتی لو كان قادرا علی الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب عليه القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فی واجب واحد يعنی لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذی يجب به الاداء فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوبا آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو يجعل هذه القدرة شرطا لوجوب القضاء الذی هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويتكرر بتكرره الوجوب الذی هو مشروط فيلزم ان يكون لواجب واحد وجوبان وذلك باطل بالضرورة فثبت ان وجوب القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب حاصل السوال والاثم والدليل عليه ان فی آخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من الفرائض نعلم يقينا انه لا يقدر علی ذلك فی هذا الوقت فيظهر شرته فی حق وجوب الايصاء بالفدية اولا اثم وآما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الاداء كونه ای ما ذكر من القدرة متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك ای كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعنی القدرة الممكنة ليس من ضرورتها ان تكون متحققة فی الحال بل يكفی توهمها فلا يلزم ان يكون الوقت الذی يسع فيه اربع ركعات موجودا متحققا فی الحال بل يكفی توهمه بان يبتدی الوقت من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط والشرط يسبق المشروط الذی هو هينا الاداء وكونها متحقق الوجود لا يسبق الاداء فكيف يصلح للشرطية ولهذا ای لاجل ان الشرط هو كونها متوهم الوجود

لنا اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى اخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعى
ى ان يظهر فى الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار
اصل مشروعا ووجب النقل للعجز فيه ظاهرا كما فى الحلف على مس السماء
هو نظير من هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
م يتحول الى التراب للعجز الحالى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

لنا اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى اخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعى لجواز ان يظهر فى الوقت
متداد بوقف الشمس كما كان لسليمن عليه السلام يعنى اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر او طهرت الحائض
فى اخر الوقت الذى لا يسع فيه الا التحريمة لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس فى ذلك
مكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر باشتغاله
ها فعقر تلك الخيل وضرب اعناقها لمرضات الله تعالى فجازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها
وتسخير الرياح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب وهذا فى القرآن فتأمل وقد وقع ذلك
لنبوشع عليه السلام حتى ظفر قبل دخول ليلة السبت وقصته مذكورة فى صحيح البخارى وقد وقع ذلك لنبينا عليه
الصلوة والسلام حين فاتت صلوة العصر من على كما حكاه القاضى العياض فى الشفاء وقال الشافعى وزفر لا يجب عليه
الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لفوات شرطه
وهذا التوهم غير كان وهذا هو القياس فصار الاصل اى الاداء واجبا على المكلف وجب عليه النقل اى القضاء لانه فى الاصل
نقل كما مر لظهور العجز فى الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمة يكون مشروعا ويجب عليه القضاء
لظهور العجز كما ينعقد اليمين لاجل الامكان والتوهم ويحنث فى الحال لظهور العجز عن ايجاد شرط
البر فى قول من حلف والله ليمسن السماء لان مس السماء ممكن كما وقع لمحمد وعيسى عليهما السلام وقال
تعالى اخبارا عن الجن انا لمسنا السماء فلاجل هذا الامكان تنعقد اليمين ولظهور عجزه عن مس السماء يحنث
فى الحال اى باعتبار التوهم نظير من هجم اى دخل عليه بغتة وقت الصلوة وهو فى السفر فمع ظهور عجزه عن
استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك لاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره
توجه اليه خطاب الاصل كما قال ان خطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا الآية يتوجه عليه لتوهم القدرة لانه
يمكن وجدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف هو التراب للعجز الحالى فيجب
عليه التيمم فلما فرغ من بيان القدرة الممكنة شرع فى الميسرة فقال ومن الاداء اى بعض الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

له اشارة الى سؤال وجوابه اذ السؤال هنا ان الكلام فى وقوف الشمس المذكور فى قصة سليمان وما فائدة ذكره والجواب فيكن ان يقال ان الشمس حقيقت

وهى زائدة على الاولى بدرجة وفرق ما بينهما ان بالثانية تتغير
صفة الواجب فيصير سمحا سهلا فيشترط دوامها لبقاء الواجب
لان الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة
ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك
الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء
بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوة بالمال النامى الحولى

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهى زائدة على الاولى اى القدرة الممكنة بدرجة وهى اليسر وفرق
ما بينهما اى بين القدرتين فى الحكم ان بالثانية تتغير صفة الواجب من العسر
الى اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها اى القدرة الميسرة لبقاء الواجب فما دامت
هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفت انتفى الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت
بصفة اليسر فلو يبقى الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدل من اليسر الى العسر و
هذا معنى قوله لان الحق اى الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة ف
واعلم ان هذه القدرة انما شرط لاكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا اى لاجل
اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه يسقط الزكوة بهلاك النصاب لزوال
القدرة الميسرة التى كانت شرطا لوجوبها خلافا للشافعى فان عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجرا له على التعدى وهذا اذا هلك النصاب
كله واما اذا هلك بعضه فتبقى الزكوة فى الباقى بحصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان
العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط بقاء
تسعة الاعشار عنده علم انه لا يجب الا بصفة اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه يبطل
العشر بحصته لانه اسم اضافى يقتضى وجود الحصص الباقية وكذا يسقط الخراج اذا اصطلم
استأصل الزرع آفة لان الخراج انما وجب بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن
من الزراعة بنزول المطر ووجود الات الحرث وغير ذلك فاذا لم يعطل وزرع الارض
واستأصلت الزرع آفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة ثم اثبت القدرة الميسرة فى كل
واحد من الزكوة والعشر والخراج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر فى كل واحد الا ترى
انه خص الزكوة بالمال النامى الحولى وهذا دليل اليسر لانه يمكن الزكوة فى نفس المال بغير صفة

لعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا
نا ان الحانث فى اليمين اذا ذهب ماله كفّر بالصوم لان التخيير
انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز فى الحال مع توهم
القدرة فيما يستقبل تيسر للاداء

اء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة
نص الخراج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخراج برقبة الارض سواء
صل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث او لا وعلى هذا اى لاجل اشتراط
اء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحانث فى اليمين الذى كان له قدرة التكفير بالمال
اذهب ماله كفّر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على
مال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وباتفائها انتفى الواجب فلا يجب
لمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف
وله لان التخيير فى انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة
المال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيار بين امور غير متماثلة فى المعنى
انواع الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يرفق
ما هو الايسر عليه كالمسافر مخير بين الصوم والفطر لو كان الواجب عينا كان شق عليه كالمقيم يجب
ليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذى يكون بين امور متماثلة فى المعانى كما فى قوله تعالى ان اقتلوا
نفسكم او اخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد
اكيد الوجوب لا تيسيره والتخيير فى صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين
صاع من شعير وغيره من القبيل الثانى فلا يرد انه يلزم ان تكون هى واجبة بصفة اليسر
يضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثانى ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اسم ان اى
لان النقل عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز فى الحال لذهاب المال مع توهم القدرة
لى التكفير بالمال فيما يستقبل تيسر للاداء منصوب على التمييز وهو قائم مقام خبر ان
حاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا فى الحال عن التكفير
المال مع توهم قدرته عليه فى المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن
ه الخروج عن العهدة بالصوم فى الحال ولم يعتبر العجز المستدام فى العمر فى حقه كما اعتبر

فكان من قبيل الزكوة الا ان المال هنا غير عين فاى مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدى على محل مشغول بحق الغير واما الحج فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد واليسار لا يقع الا بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

فى حق الشيخ الفانى واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة فكان اى التكفير بالمال من قبيل الزكوة فى اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب الى الصوم ضرورة كما يسقط الزكوة بهلاك النصاب قوله الا ان المال هنا اى فى الكفارة غير عين اى غير معين بل الوجوب بمطلق المال فاى مال اصابه اى الحانث من بعد اى بعد الحنث وبعد الحج دامت به القدرة اى ثبت بذلك المال القدرة له دفع دخل مقدر تقريره ان الكفارة بالمال لما كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكوة فينبغى ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال عليه بحصول مال اخر بعد السقوط كما فى الزكوة ومع ذلك انكم تقولون انه يجب عليه الكفارة بالمال اذا حصل له مال اخر تحرير الجواب ان بينهما فرقا وهو ان الزكوة تجب بمال معين فبعد هلاكه لا يعود الوجوب بحصول مال اخر حتى لا يحول عليه الحول واما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب السائر لاثر الحنث فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فيه فاى مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على اداء الكفارة بالمال فلذا تجب عليه ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدى على محل مشغول بحق الغير يعنى لاجل ان المال غير معين فى الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه اياه سواء فى سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لان المال لما كان غير معين فى وجوب الكفارة لم يوجد التعدى منه على محل مشغول بحق الغير حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجرا له على التعدى بخلاف الزكوة فان المال فيها معين لوجوب الزكوة فاذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود التعدى منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجرا له على التعدى واما الحج

فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد واليسار لا يقع الا بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب حتى اذا تفوت القدرة يبقى الحج واجبا على حاله ويظهر ذلك فى حق الاثم

وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وهو الغناء ليصير الموصوف به اهلا للاغناء

والايضاء هذا ابتداء بيان بان الخ وكذا صدقة الفطر لا تجبان بقدرة ميسورة بل بقدرة ممكنة اما الخ فلان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن به المرء من اداء الخ وهذا معنى المستفاد من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا واما اليسر فلا يحصل الا بخدم واعوان ومراكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالاجماع فاذا ثبت انه يثبت بالقدرة الممكنة فبقاء هذه القدرة لا يكون شرطا لدوام الخ لان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح فاذا انتفت القدرة الممكنة للخ يبقى الخ واجبا واما صدقة الفطر فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به اهلا للاغناء يعني صدقة الفطر انما تجب بقدرة ممكنة وهي الغناء الشرعي وهو كونه مالكا للنصاب وهذا الغناء ليس بيسر لان اليسر انما يحصل بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وهذا ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها حولان الحول بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وانما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخاري ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء الغير لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كما ان التمليك من غير المالك لا يتحقق فان قيل المراد بالغناء هو كونه مالكا لقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب الصدقة على كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه كما هو مذهب الشافعي قلت لو يكون المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الامر الى الحرج بان يعطى اليوم هذا القدر الفقير فيصير محتاجا الى السوال فيسئل من ذلك الفقير عند اعين تلك الصدقة وهذا اقبح لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى السوال اولى من دفع حاجة الغير ولذا قلنا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم حتى حل الشرع لمالكه اخذ الصدقة ثم اثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

ع اى كون المال نامیا ۱۲

الا ترى انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب ؛ فصل فى صفة الحسن للمامور به المامور به نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى عينه نوعان ما كان المعنى فى وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن فى نفسه الا ان يكون فى غير حينه او حاله

الا ترى انه اى الواجب هو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اى بالثياب التى يتبذل ويستعمل فى اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوى نصابا وجب عليه صدقة الفطر والحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية وحصول اليسر انما يكون بالمال النامى ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب يعنى فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر فى بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التى هو شرط له كما عرفت ولما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع فى بيان حسن المامور به فقال فصل فى صفة الحسن للمامور به ولما اثبت صفة الحسن للمامور به فى اخر الكتاب لم يحتج الى اثباته هنا فتركه وشرع فى تقسيمه فقال المامور به نوعان احدهما حسن لمعنى فى عينه بان يكون الحسن فى ذات ذلك المامور به من غير واسطة وثانيهما حسن لمعنى فى غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه والذى حسن لمعنى فى عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذى اتصف به المامور به بالحسن فى وضعه من غير نظر الى واسطة يعنى النوع الاول من القسم الاول ما يكون الوصف الذى صار به المامور به حسنا فى حد ذاته حسنا كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن فى نفسه الا ان يكون التعظيم فى غير حينه كالصلوة فى الاوقات المكروهة او فى غير حاله كالصلوة مع الحدث والجنابة والحاصل ان الصلوة حسن لمعنى وضع للحسن فى نفسه فانها افعال كالركوع والسجود واقوال كالثناء والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الافعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم من هذا القسم الايمان بالله بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا قسم بعضهم النوع الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايمان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة وثانيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النوع الثاني ما يكون ملحقا بما كان المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب اسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا الصوم في الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسنا لقهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى وعداوتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وتربية املكة متعددة وسعي وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كانها لم تكن حائلة فيما بين فصار الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتامل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير في الزكوة واشتهاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثاني وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال حسنة بلا واسطة وملحقة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت كانها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي ياتي بيانه فان الواسطة في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالتحق بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحكم هذين النوعين واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذى حسن لمعنى فى غيره نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعى الى الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التى فيها هذه الوسائط داخلة فى الحسن لغيره كالجهاد وصلوة الجنازة واقامة الحدود وحكم هذين النوعين اى الحسن لمعنى فى نفسه والملتحق به واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعنى حكم هذين النوعين واحد وهو ان الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته الا باتيانه اى بادائه او باعتراض ما له اثر فى اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت فى الذمة بالسبب فهو نفس الوجوب صح قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة فى الوقت ولكن ايراده هنا غير مناسب لانه بصدد بيان حسن ما ثبت بالامر لا فى بيان حسن ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط باعتراض الذى حسن لمعنى فى غيره وهو القسم الثانى نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذى حسنه لاجله بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعى الى الجمعة يعنى النوع الاول هو ما ايتادى الغير الذى حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد بعد المامور به بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعى فالوضوء فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصدا توجد به الصلوة وكذا السعى الى الجمعة عبارة عن المشى ونقل الاقدام وليس فى ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة وهى لا تحصل بمجرد المشى بل بفعل اخر بعده وثانيهما ما يحصل المعنى بفعل المامور به يعنى النوع الثانى ما يتادى الغير الذى حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به لا بفعل اخر بعده كالصلوة على الميت فانها فى نفسها بدعة مشابهة بعبادة الاصنا

الجهاد واقامة الحدود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء
الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين
النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
غير فصل في النهي وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن

ف

نا حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل آخر بعدها والجهاد
نه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
صل بمجرد الجهاد لا يحتاج الى فعل آخر بعده واقامة الحدود فانها في الظاهر تعذيب وانما
سنت لزجر الناس عن المعاصي وهو يحصل بمجرد اقامة الحدود لا يحتاج الى فعل آخر بعده
هذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما في صلوة
جنازة وكبت اعداء الله تعالى كما في الجهاد والزجر عن المعاصي كما في اقامة الحدود يحصل بنفس الفعل
اعرفت انفا ولما كانت هذه الوسائط (وهي اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهي
النوع الثاني والصلوة والجمعة في النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه
وسائط وجعلت داخلة في الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اي الحكم
قاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي ببقاء الصلوة والجمعة
يسقط بسقوطهما وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم
اعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتامل ولما
رغ عن الامر شرع في مقابله وهو النهي فقال فصل في النهي وهو في اللغة المنع وصنه
النهية للعقل لمنعه عن القبح وفي اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن اي كما ينقسم
الامر في كون المامور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن
عينه كذلك النهي ينقسم في كون المنهي عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو
لحق به والى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم وذلك لان الحكيم كما لا يامر الا
الحسن كذلك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه
ان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر من الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك
ن عان الاول ما يكون قبحه وضعيا بان يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث وما التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان

والثاني ما يكون قبحه شرعا بان الشرع ورد بقبحه والا فيجوز ان العقل لو لغيره بان يكون القبح للغير وبقبحه يكون المنهي عنه قبيحا وذلك ايضا نوعان احدهما وصف بان يكون الغير الذي قبح لاجله المنهي عنه وصفا لازما للمنهي عنه وثانيهما مجاور بان يكون الغير الذي قبح لاجله المنهي عنه مجاورا له في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعضها فصار الاقسام اربعة فالاول ما بينه المصنف بقوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث فالكفر قبيح لعينه وضعا لان في ذاته قبحا يعرف بمجرد العقل وهو كفران المنعم ولذا لا ينسخ حرمته وكذا العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل

وما التحق به اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح هذا هو القسم الثاني وذلك لان الصلوة ليست في نفسها قبيحة يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة في حال الطهارة فالتحقت بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية وكذا بيع هؤلاء الاشياء قبيح ولكن لا يعرف قبحه الا بالشرع وذلك لان البيع في نفسه ليس قبيحا يعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع جعل محله مالا متقوما والحر ليس بمال وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل فهو بيع الماء وهو ليس بمال شرعا فصار بيعها قبيحا شرعا التحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحلية شرعا وكذا الملاقيح ليست بمال وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوا بحذف الجار كذا قيل وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذه الناقة فبيعها قبيح شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان يخلق ليس بمحل للبيع وكان ذلك من عادات العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وحكم النهي فيهما اي في القسمين المذكورين بيانه اي

المنهي عنه غير مشروع اصلا لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة
والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي
لهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحلها للزوج الاول ويثبت بها
حصان الواطي وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

حدها ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاور المنهي عنه الغير الذي
ح لاجله ذلك المنهي عنه جمعا بان يجتمعا في بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا
لنهما له او داخلا في حقيقته كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة
حيض فالقبح في هذه الاشياء لامر يجاور هذه الاشياء لا لذاتها فالبيع في وقت اذان الجمعة
ر مشروع في ذاته وانما قبح بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة وهو امر يجاور البيع قابل
لانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بان يبيع في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال
السعي قد يوجد بدون البيع بان يمكث في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
شروعة في ذاتها وانما قبحت لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد
صلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصلي وكذا الوطي في الحيض
شروع من حيث انها منكوحة وانما قبح لاجل الاذى وهو امر يجاور الوطي قد ينفك عن الوطي بان
جد الاذى بدون الوطي والوطي بدون الاذى وحكمه اي حكم هذا القسم انه اي المنهي عنه
ون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف حتى انعقد البيع وقت النداء ويكون موجبا للملك
ن غير توقف على القبض ويتادى الفرض في الارض المغصوبة ويكون الوطي في حالة الحيض سببا
لاحصان مثل الوطي في حالة الطهر ولهذا اي لاجل ان المنهي عنه في هذا القسم يكون مشروعا
د النهي قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحلها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي يعني من
لق امرأته ثلثا لا يحل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجا غيره ويدخل بها ذلك الزوج
ثاني فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا يثبت به الاحصان
ان من شرط الاحصان ان يدخل بامرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض
صير به محصنا حتى لو زنى بعده كان حده الرجم وما اتصل به المعنى وصفا وهذا هو القسم
ثالث بان يكون الغير الذي صار المنهي عنه لاجله قبيحا وصفا لازما له لا ينفك عنه كالبيع
فاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا باصله

والنهی عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعیة یقع علی القسم الاخیر وقال الشافعی رح فی البابین انه ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقة کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقه

لانه قد وجد فیه رکن البیع من اهله فی محله لکن اتصل به ما یوجب قبحه علی وجه صار وصفا لازما له لا ینفک عنه وهو کون الخمر ثمنا اذ الخمر لیست بمال متقوم وهی حرام واجب الاجتناب عنها فلا یجوز تسلیمها وتسلمها والثمن فی البیع بمنزلة الوصف اللازم لان البیع لا ینفک عن الثمن فیفسد البیع لا یبطل بخلاف بیع الحر لان الحکم یثبت بقدر دلیله وکذا صوم یوم النحر لیس فی نفسه قبیحا لانه عبادة وامساك لله تعالی وانما قبح لوصف اتصل به وصار لازما له وهو الوقت والوقت داخل فی تعریف الصوم لا یمکن انفکاکه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم وهذا الوقت ای یوم العید یوم ضیافة الله تعالی فی الصوم اعراض عنه فصار قبیحا لاجله وحکم هذا القسم ان المنهی عنه یکون فیه فاسدا لاتصال القبح فیه بخلاف القسم الذی قبله فان المنهی عنه یکون فیه مکروها لعدم اتصال القبح فیه فیکون الحکم ثابتا بقدر دلیله ولما فرغ عن تقسیم المنهی عنه اراد ان یبین ان ای نهی یقع علی القسم الاول ای القبیح لعینه وای نهی یقع علی القسم الثانی ای القبیح لغیره فقال والنهی عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعیة یقع علی القسم الاخیر والمراد بالافعال الحسیة ما یعرف حسا ولا یتوقف تحققها علی الشرع وقیل ما یکون معانیها المعلومة قبل الشرع باقیة علی حالها بعد ورود الشرع لم یتغیر به کالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهی الخالی عن القرینة الدالة علی ان المنهی عنه قبیح لعینه او لغیره یقع علی القبیح لعینه الا اذا قام الدلیل علی خلافه کالنهی عن الوطی فی حالة الحیض فانه حرام لغیره مع انه فعل حسی لان الدلیل قد دل علی ان النهی عنه لمعنی الاذی لا لعینه والمراد بالافعال الشرعیة ما یتوقف حصوله وتحققه علی الشرع وقیل ما تغیرت معانیها بعد ورود الشرع کالصوم والصلوة والبیع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم هو الامساك مطلقا وقد زیدت فی الشرع علیه اشیاء وقس علیه الباقی فالنهی المطلق لمن کورا ذا ورد علی هذه الافعال یحمل علی القبیح لغیره وصفا حتی یکون المنهی عنه بعد ورود النهی فاسدا لا باطلا الا اذا دل دلیل علی کونه قبیحا لعینه کالنهی عن بیع المضامین والملاقیح صلوة الحدث وقال الشافعی فی البابین انه ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل یدل علی خلافه لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقة کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقه

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلا منافى حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه واما ماهو جزاء شرع زاجرا فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ولنا ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد التصور

اى مطلق النهى الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالى عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم وكذلك النهى الخالى عن القرائن يجب ان يقع على القبيح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل والنهى مثل الامر فى الاقتضاء فعنده النهى عن الافعال الحسية والشرعية يحمل على القبيح لعينه الا اذا دل دليل على خلافه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سببا للثواب ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلا منافى حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه اى على السبب ام لا يبقى واما ماهو جزاء شرع زاجرا عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ثم نقض يرد عليه تقريره انكم قلتم النهى عن التصرفات الشرعية يعدم مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منهى عنه كما يستفاد من قوله تعالى منكرا من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى فاجاب عنه بان كلا منا ليس لانى النهى الوارد على حكم مطلوب شرعى يتعلق بسبب مشروع كالملك يتعلق بسببه المشروع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك السبب سببا لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذى يتعلق بذلك السبب مشروعا بعد وقوع النهى على ذلك السبب لم لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزور حتى يقال انه بعد ورود النهى ايضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة واما الكفارة فهى جزاء شرع زاجرا عن الفعل الحرام وهو الظهار فهى لا محالة تقتضى ان يكون سببها حراما كالقصاص فانه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضى حرمة القتل فكون القتل والظهار حراما لا ينافى ان يكونا صالحين لايجاب الجزاء بل يحققه ثم اورد المصنف دليلا على ان النهى عن الافعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفا فقال ولنا ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو اقدر عليه المكلف لوجده فيعتمد التصور اى فيقتضى النهى ان يكون المنهى عنه متصور الوجود عن المكلف

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر ولا تنافي بينهما

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اى على كفه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلي في النهي يعني الحكم الاصلي في النهي هو ان يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفيا وتسخا لا نهيا كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون في الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفيا نعم لو كان الماء يكون نهيا فاذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفي لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس فاما القبح في المنهي عنه فوصف قائم في المنهي عنه بالنهي اى بسبب النهي يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى به اى بالنهي تحقيقا لحكمه اى حكم النهي يعني ان القبح في المنهي عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي فلا يجوز تحقيقه اى القبح على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه اى القبح والموجب المقتضى هو النهي بل يجب العمل بالاصل اى المنهي في موضعه اى موضع ورود النهي وهو المنهي عنه بان يبقى المنهي عنه اختيارا واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون فاذ ونافيه باصله ممنوعا عنه لاجل قبح المنهي واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اى العمل ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر كما يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وصفائها ولا تنافي بينهما اى المشروعية باصله والفساد بوصفه حتى يقال لا يمكن ان يكون الشئ فاسدا مع بقاء مشروعيته فحاصل الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه متصور الوجود والا يكون نفيا وتسخا كما عرفت وهذا اصل في النهي وكون المنهي عنه قبيحا فرع فيه اذ القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فاجتمع في المنهي عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذا يكون

فالمشروع يحتمل الفساد بالنهى كالاحرام الفاسد فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو جوهر ركنه فى محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك بيع الربوا

احدهما اصلا والآخر فرعا فوجب ان يراعى حالهما بحيث لا يبطل احدهما فالاختيار فى الافعال الشرعية يستدعى ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون ماذونا فيه والقبح يستدعى ان يكون ممنوعا عنه وهذا لا يمكن الا بان يكون ذلك الفعل مشروعا باصله وذاته وقبيحا وممنوعا باعتبار وصفه فيصير فاسدا لا باطلا والشافعى لما قال انه قبيح لعينه ابطل الاختيار الشرعى الذى هو الاصل فى النهى بالفرع اى بالقبح الذى هو المقتضى ان بقى فيه الاختيار الحسى وهو غير نافع فيصير النهى نفيا ونسخا ويبطل الاصل لرعاية المقتضى هذا هو توضيح المقام ثم اكد قوله والاثنانى بينهما بقوله فالمشروع يحتمل الفساد بالنهى كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج اذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد احرامه وجه فهذا الاحرام الفاسد مشروع باصله حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور فى هذا الاحرام فاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الاحرام لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء فى العام القابل فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه اثنانى بينهما فوجب اثباته اى كون المنهى عنه مشروعا على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله مع كونه قبيحا بوصفه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها والرعاية ان ينزل الاصل وهو كون المنهى عنه اختياريا فى منزله بان يجعل المنهى عنه مشروعا باصله والتبع وهو كونه قبيحا فى منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل كما ابطل الشافعى بجعل المنهى عنه قبيحا لعينه كما عرفت والمحافظة ان يجعل النهى نهيا النفى نفيا لا ان يجعل كلا واحد فى المشروعات احدهما جعل الشافعى ثم فرع على الاصل الذى اثبته بدليل فقال وعلى هذا الاصل وهو ان النهى فى التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو اى الاصل فى البيع وجود ركنه فى محله والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة) قد وجد فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو اى لوصف الثمن ان الخمر مال لكنها غير متقوم لان المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بقيمته شرعا وهى ليست بهذه المثابة فى حق المسلم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا فيكون هذا البيع مفيدا للملك بعد القبض وكذلك اى كالبيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين مشروع باعتبار ذاته الذى هو

غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط
الفاسد في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله و
هو الامساك لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض
عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم
يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم
عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة
وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا
لا باسمه ذكرا

وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فان شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا
لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو ما لا يقتضيه العقد لاحد المتعاقدين فيه نفع وللمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به المبيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر
مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع
باصله حتى صح به النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في
هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا
يرى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد فيه لكونه معيارا له ولا خلل فيه اي في الوقت لانه كسائر
الاوقات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت في النهي يتعلق بوصفه
اي بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة الله والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم
لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اي لكونه مشروعا باعتبار اصله يصح النذر
به عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رح لانه اي هذا
النذر نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا
يعني انما صح النذر به لان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم
حتى لو شرع فيه يصير عاصيا وهو لم يوجد من الناذر وانما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا
قال لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا والغد يوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه
باعراض فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم خرج عن العهدة لانه اداها كما التزمه

وقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه
نسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل الصلوة لا يوجد
الوقت لانه ظرفها لا ومعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه
ناقصة لا فاسدة

هذا جواب عن قول الشافعي رحمه الله وهو ان الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال ان
معصية انما تو جد بالصوم لا بذكره والناذر لم يوجد منه الا الذكر فكيف لا يصح وقت طلوع
شمس ودلوكها اى زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اذا زالت وغابت صحيح باصله
انه يساوي سائر الاوقات في كونها ظرفا صالحا للعبادة فاسد بوصفه وهو انه اى الوقت منسوب الى
شيطان كما جاءت به السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس
دلوكها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية
ال اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب
لا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه وعن عبد الله
صنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا
رتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت
ارقها ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات رواه مالك واحمد
النسائي وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يحمل على الحقيقة بانه يقابل الشمس
ت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجودا لكفار للشمس عبادة له ويمكن
ن يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها في هذا الوقت
ا كان يراد انه لما ثبت ان هذه الاوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم جبن فساد
صلوة في هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة في هذه الاوقات ناقصة وليست بفاسدة
فعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها
صارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
ق وهو ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تاثير له في ايجاد المظروف بل
صلوة توجد بافعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فسادا لوقت موثرا في فسادها
لاف الصوم فانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر فيكون متصلا بالصوم فيوثر فساده

فقيل لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده

فى الصوم وقوله هواى الوقت سببها اى الصلوة اشارة الى دفع دخل مقدر يرد عليه وهو ان فساد الظرف لما لم يؤثر فى فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يؤثر فساد الوقت فى نقصان المظروف ايضا حتى يتادى الصلوة فى هذا الوقت كاملا والحال انكم تقولون انها تودى ناقصة تقرير الجواب ان الوقت وان كان ظرفا للصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يوثر فى فساد المسبب ضرورة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر فى النقصان لا فى الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب نقصانه يؤثر فى

نقصان المسبب وهو الصلوة فقيل لا يتادى بها اى فى هذه الاوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلوة الكاملة ويضمن بالشروع حتى لو شرع النفل فى هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء وينبغى ان يقضى فى وقت كامل فان قضى فى هذه الاوقات اجزأه وقد اساء والتفريع الاول باعتبار تحقق النقصان والثانى باعتبار الصيانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به اى بالوقت فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص بانقاصه ويكون الوقت داخلا فى ماهية الصوم فازداد الاثر اى ازداد اثر فساد الوقت فى الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم فى يوم النحر فاسدا فلم يضمن بالشروع فى يوم النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور (وهو ان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها) الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا مع انه منهى عنه اجاب المصنف عنه بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منفى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود رواه الدارقطنى فكان نسخا لانه نهيا وكلاما كان فى النهى دون النفى والنسخ فيكون ذلك اخبارا عن عدمه كقولك لا رجل فى الدار ذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثانى ما بينه بقوله ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده يعنى لو كانت صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها الى النفى لان النهى انما يوجب بقاء المشروعية

له معنا بناء على تخفيف يعرف منه

بخلاف البيع لانه شرع لملك العين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية و
العبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا
به بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا

بما امكن اثبات موجبه (وهو الحرمة مع المشروعية) لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل
على انه انما صار مشروعا لاجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون
مشروعا لانه استيلاء على الحرة لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحريم الحاصل بالنهي يضاد
الحل الذي شرع النكاح لاجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمة الثابتة بالحديث
للجمع عليها فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه ان لا يبقى سبب الحل مشروعا لان الاسباب
الشرعية يراد لاجل احكامها لا لذاتها واذا خرج السبب عن افادة المشروعية صار النهي نفيا و

بخلاف البيع لانه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الا ترى انه اى البيع شرع
في موضع الحرمة اى حرمة الوطي وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية مثال لموضع الحرمة
والعبيد والبهائم مثال لما لا يحتمل الحل يعني ان النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول
ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع انما شرع لملك العين والتحريم لا يضاده والتحريم
انما يضاد الحل لا الملك والحل في البيع يثبت تبعا فلا يضاده التحريم لان البيع فيما لا توجد حل
الوطي كالامة المجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع فثبت انه للملك لا للحل
فلما كان يرد النقض على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء
المشروعية اصلا وهو ان الغصب وكذا الزنا فعلان حسيان قد ورد النهي عليهما فقال
تعالى في الغصب لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال في الزنا ولا تقربوا الزنى ومع
ذلك قد قلتم بمشروعيتها بعد النهي حيث جعلتم الغصب سببا لملك المغصوب
عند اداء الضمان وكذا جعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة
قد تنال لا بسبب مشروع دفعهما اما الغصب فدفعه بقوله ولا يقال في الغصب
انه يثبت الملك مقصودا به مثل البيع حتى يرد انه مع كونه منهيا عنه والحال انه فعل حسي
مشروع لكونه مفيد الملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطا لحكم شرعي
وهو اى الحكم الشرعي الضمان على الغاصب لانه شرع جبرا لحق المالك

فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام

فيعتمد الفوات اى فيقتضى الضمان فوات ملك المغصوب عن المالك لما لا يجتمع البدلان وهما الضمان والمغصوب فى ملك شخص واحد فلا محالة يخرج المغصوب عند اداء الضمان عن ملك المالك ويدخل فى ملك الغاصب واذا جعل الملك شرطا لحكم شرعى وشرط الحكم تابع له فصار ثبوت الملك للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وهو الضمان اقول لا يطابق هذا الجواب للسوال الا بان يقدر معنى كلام الخصم ان الغصب قبيح بعينه فاثبات الملك به يكون قبيحا فح يطابق الجواب بان الملك لم يثبت من حيث انه مقصود بل من حيث انه شرط لحكم شرعى والحكم الشرعى وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشروط فى الحسن فيكون الملك ايضا حسنا من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السوال هو ان الملك لا يثبت للغاصب قصدا حتى يلزم ما الزمتم بل هو يثبت تبعا وشرطا لحكم شرعى واما الزنا فدفعه بقوله وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه حتى يرد ما اوردتم بل انما

(١ اى الاصول والفروع ١٢ منه)

هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات لا عصيان ولا عدوان فيه اى الولد لا بالنظر الى حقوق الله ولا بالنظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله ان الولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات اى يحرم على الولد والاب الواطى وابنه اذا كان انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا وهذا الولد الذى اصل فى الحرمات لا عدوان فيه ثم تتعدى هذه الحرمة منه اى من الولد الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير فتحرم قبيلة المراة على الزوج وقبيلته على المراة لان الولد اوجد اتحادا بينهما ولذا يضاف الولد الواحد اليهما جميعا فعلى هذا كان ينبغى ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى ويمكن جوازه دفعا للحرج وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا الى اسبابه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الامور فالزنا واسبابه اقيم مقام الولد الذى هو الاصل فى هذه الحرمة وما قام

مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة **فصل** فى حكم الامر

مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالزنا لما اقيم مقام الولد فى حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام تاكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء فى افادة التطهير نظرا الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلفا للماء فى افادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلويث وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر فى اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف فى ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه فى حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنهى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام وبالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو سبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واحتياطا وكما ان الوطى الحلال مفض اليه كذا الحرام مفض بلا تفاوت فلما جعل الوطى الحلال قائما مقامه فى حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه فى ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمة لانه انما يعمل بحيثية النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنعمة وهى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله بها علينا حيث قال وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وعندنا كما يثبت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشهوة فيحرم اصول الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة وبنتها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام **فصل** فى حكم الامر

والنهي في ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء في ذلك والمختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لا ان يكون موجبا له او دليلا عليه

والنهي في ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء في ذلك ليس الخلاف في هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده قطعا ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل انما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهي عن الشئ المضاد له فاذا قيل تحرك هل له اثر في منع السكون حتى يكون قوله تحرك بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا ونزاد القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا النهي مثل الامر في الوجهين ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزيها وتحريما ومنهم من قال ان الامر اذا يكون للوجوب فهو نهي عن الضد تحريما بخلاف الامر الذي للندب فانه لا يكون نهيا عن الضد اصلا ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضدادا كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيره وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا وهو المختار عند الغزالي واما المحرمين من اصحاب الشافعي والمختار عندنا اي عند المصنف والقاضي الامام ابي زيد شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن الاشتغال به اي بالضد مفوتا للمامور به لانه حين التفويت يكون الاشتغال به حراما بالنظر الى التفويت وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اي الامر بالشئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمنا له

١ اعلم ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده او يتضمنه ام لا ٢ اي الامر بالشئ ١٢ منه

لانه ساكت عن غيره ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامر من حيث انه يفوته الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه يكره وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهى مقتضيا فى ضده اثبات سنة تكون فى القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط

ولما كان يتوهم من قوله (لانه ساكت عن غيره) انه لا يثبت به حرمة ضده اصلا والحال انه يثبت فى مواضع كما فى ترك الصلوة والصوم دفعه بقوله ولكنه اى الامر بالشئ يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الامر لان طلب وجود الشئ يقتضى انتفاء ضده والثابت بهذا الطريق اى بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنى وهى الكراهة فلا يثبت الحرمة وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده كما ثبت الان ان التحريم اى تحريم الضد فى صورة التفويت لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر ذلك التحريم الا من حيث انه يفوت الامر اى المامور به فاذا لم يفوته كان الضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام بعد رفع الراس عن السجدة الثانية فى الركعة الاولى ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بهذا القعود لانه لم يفت به المامور به اذا قام بعد القعود ولكنه يكره لما فيه من تاخير المامور به ولما كان حكم الامر فى الضد منصوصا عن السلف كما بين ولم يكن حكم النهى على وجه الاحتمال بناء على ان النهى ضد الامر فقال وعلى هذا القول وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده يحتمل ان يكون النهى مقتضيا فى ضده اى ضد المنهى عنه اثبات سنة تكون تلك السنة فى القوة كالواجب كما ان الامر بالشئ يقتضى اثبات الكراهة فى ضد المامور به بحسن المقابلة وفى قوله كالواجب اشارة الى ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد من السنة المسنة المتعارفة بين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريبا الى الوجوب ولهذا اى لاجل ان النهى يقتضى سنية ضده قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف لا احد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما يلبس المحرم من الثياب

فصل

كان من السنة لبس الازار والرداء **فصل** فى بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصول الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها

كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط والرداء والازار فى غير المخيط او فى مايقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء **فصل** فى بيان اسباب الشرائع اى فى بيان الطرق التى يعرف بها المشروعات وثبتت بها والسبب فى اللغة مايمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمى الحبل سببا لامكان التوصل به الى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمى الطريق به لامكان التوصل به الى المقصود وفى الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل السمع اى الدليل السمعى على كونه معرفا لاثبات حكم شرعى بان دل السمعى على ان الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلانى ففيها ثلاثة مذاهب **الاول** مذهب عامة اصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو مابينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهى سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اى ثابتة فى الشرع باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اى لتلك الاصول والفروع وحاصله ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب والشارع لها فى الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام هو الله تعالى وحده **والمذهب الثانى** لبعض الاصوليين وهو انهم ينكرون الاسباب اصلا ويقولون الحكم فى المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفى غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم فى الفرع بايجاب الله تعالى مستدلين بان الايجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق وفى اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وبان الاسباب لو كانت علة للاحكام لما تصور الانفكاك بينها وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا من اسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا يتحقق الاسباب فى حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشيخ الى جوابهما بقوله جعلها الشرع اسبابا لها فانا لا نقول ان الاسباب موجبة بنفسها حتى يلزم

المذهب الاول

المذهب الثانى

كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعقوبات باسبابها والكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة

قطعه عن الله تعالى اذ الايجاب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب يكون موصلا الى الحكم فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى فى القتل فانه يحصل حقيقة بالة كالسيف مع ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص فكذا تجعل الاسباب موجبة لا يجعله تعالى اياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات عن من لا يهاجر الينا فمبنى على دفع الحرج **والمذهب الثالث** لجمهور الاشاعرة وهو انهم فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف وجوبه بها لانه حاصل بكسب العبد فيضاف اليه واما الثانى اى العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة الاسباب كالحج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت فى الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما عرف واما الوقت فشرط لجواز الاداء وليس بسبب لانه لا يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر فهو سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضى الامام ابو زيد فى صدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالى فالجزء الذى لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسى الى ان السبب مطلق شهود الشهر يستوى فيه الايام والليالى الصلوة متعلق وجوبها باوقاتها فيكون اوقات الصلوة سببا لوجوبها لان الصلوة تضاف اليها ويتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها والعقوبات اى الحدود تعلق وجوبها باسبابها وهى الجنايات التى تضاف الحدود اليها كالزنا والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحدود بتكررها ولا تجب قبلها بل تجب بعدها **الكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة** لانها عبادة من وجه حيث تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجناية فوجوبها يتعلق

المذهب الثالث

بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة والمعاملات تتعلق البقاء المقدر بتعاطيها والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

بما تضاف الكفارة اليه اى يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى يصلح اضافة الوجوب اليه ثم بينه بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحة يعنى لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها امرا دائرا بين الحظر والاباحة ليناسب سبب السبب كقتل الخطاء فانه دائر بين الحظر والاباحة اما الحظر فلترك التحرى واما الاباحة فلان الرمى الى الصيد امر مباح فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة تضاف العبادة الى الاباحة والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيره مشروعة بتعلق البقاء اى بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اى المحكوم من الله بتعاطيها اى بمباشرة المعاملات يعنى السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتها لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان الذى يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن التى لا يمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين افراده والى ازدواج بين الذكر والاناث محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم وهى المعاملات الشرعية فانقيل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلتم بل هو سبب لمشروعيتها فتامل والايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته متعلق وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو فى الحقيقة بايجاب الله تعالى كسائر الايجابات لكنه فى الظاهر منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لانكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه وانما اخر الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخرا اللهم اختمنى بالايمان

وانما الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب عن اعتراض منكرى الاستناد وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الامر لايجاب

ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له

اتفاقا وتقرير الجواب ان هنا شيئان الاول نفس الوجوب والثانى وجوب الاداء وهما متغايران ففس الوجوب انما يتعلق بالاسباب لا يحصل منه وجوب الاداء اذ ربما يكون الشئ واجبا فى الذمة ولا يكون ادائه واجبا فى الحال كما ترى فى البيع بالثمن الموجل فان الثمن هنا واجب فى الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا فى الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتعلق بالامر بعد كون الشئ واجبا بسببه السابق عليه ودلالة اى دليل هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة يعنى اجماع الفقهاء (على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد جنونه واغمائه على يوم وليلة) دليل صريح على ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اذ ليس فى حقهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت وجوب القضاء بعد الافاقة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة احتراز عن الجنون والاغماء الذين زادا على يوم وليلة فانهما اذا زادا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوة عليهما والالزام على الشافعى لا يصح الا بالنائم لان عنده لا يجب عليهما الصلوة اذا كان الجنون والاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الاصل شرع فى بيان امارة كون الشئ سببا فقال وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعنى علامة كون الشئ سببا للشئ امران احدهما ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل او ان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به ذلك لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا له اى للشئ المضاف او ان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء يحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم ما هو سببه لانه يثبت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره دل
انه يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه
سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر
وجوب الزكوة بتكرر الحول

ولما كان يتوهم ان الشئ كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفعه بقوله وانما يضاف الى الشرط مجازا لعلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضا فشابه الشرط العلة من هذا الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه المصنف بقوله وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره دل جواب اذا انه يضاف اليه يعني كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشئ بالشئ وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب لظاهر الحدوث والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يحتمله كما عرفت فتعين الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر اي وقته شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا جواب سوال يرد هنا وهو ان صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكوة الراس كما في قول الشاعر ؎ زكوة رؤس الناس بكرة فطرهم ؎ بقول رسول الله صاع من التمر يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر فباي وجه جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير الجواب انه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف المؤنة اي القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النبي صلى الله عليه وسلم قال وابدأ بمن تعول رواه البخاري وعن ابي هريرة وحكيم ومسلم عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤن هو الراس لانه يلي عليه دون الوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه ان الترجيح للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر بتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الراس لانه لو تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزله تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول يعني

لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
كما ان النماء الذى لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول
ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر
العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فى العشر حقيقة
بالخارج وفى الخراج حكما بالتمكن من الزراعة **فصل** فى العزيمة والرخصة
وهى فى احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذى هو الفطر بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس وهو ان
لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرر الفطر اى وقته كما ان المال الذى هو سبب
الزكوة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرر الحول الذى هو شرط له لان الحول يتضمن فصولا اربعة
يتفاوت فيها الارفاق به يتحقق النماء الذى هو صفة المال جعل كانه متكرر فكذا الحال فى الراس

لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا للوجوب وهو اى الوصف المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
كما ان النماء الذى لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد الوصف
بمنزلة المتجدد بنفسه يعنى لما صار الراس سببا لوجوب الصدقة بوصف المؤنة كما عرفت وهى
تتجدد وتتجدد وقت الفطر كان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كما ان النصاب سبب لوجوب
الزكوة بوصف النماء والنماء يتجدد ويتكرر بتكرر الحول صار المال متكررا بنفسه لتكرر صفه حتى يتكرر
وجوب الزكوة فى نصاب واحد بتكرر الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرر الوصف

تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فى العشر حقيقة بالخارج وفى الخراج
حكما بالتمكن من الزراعة يعنى مع ان السبب للعشر والخراج واحد وهو الارض النامية حقيقة
فى العشر والارض النامية تقديرا فى الخراج بان يتمكن النماء من الزراعة) يتكرر وجوبهما بسبب
تكرر وصف السبب وهو الخارج حقيقة فى العشر التمكن فى الخراج وذلك لان بتكرر الوصف جعل
السبب متكررا تقديرا فيتكرر الحكم بتكرر التقديرى فاذا احدث الخارج من الارض تحقيقا يجب
العشر وان اصطلمت الارض آفة يسقط تيسيرا بحال المسلم ويتكرر الوجوب بتكرر النماء واذا وجد التمكن
من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يليق بحال الكافر المتوغل فى الدنيا

فصل فى العزيمة والرخصة العزيمة فى اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهى فى
احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى العزيمة فى الشريعة

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه
وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب عملا بالبدن حتى يكفر جاحده
ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة و
حكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين

اسم لاحكام لا يكون شرعها باعتبار العوارض كالافطار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا شرع ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او بالترك كالمحرمات والرخصة في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بني على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام يكون شرعها باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على العذر وهو السفر والمرض وكذا قصر الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول فرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه او لا الاول واجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب و المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشروع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب لعلم القطعي عم من التصديق بالقلب لانه يحصل بغير اختياره كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختياره لذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذا من عطف الخاص على العام وعملا بالبدن يعني يجب العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالتصديق بالقلب كاف حتى يكفر جاحده اى ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر ان لم يكن الترك على سبيل الاستخفاف بالشريعة والا فهو كفر وهذا تفريع على العمل بالبدن وقوله بلا عذر احتراز عن الترك بعذر فان التارك بالعذر الشرعي لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد او في دلالته كالعام المخصوص البعض والمجمل والمأول وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده لانقطاع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل واجبا لا ان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر

فاما

حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متاولا فلا والسنة الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهة والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به

واما متاولا فلا اي فان ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما تواترت به العلماء والسنة الطريقة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان يطالب المرء باقامتها احترز به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترز به عن الفرض والواجب احترز به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة والتقسيم الثاني لمطلق السنة ثم استدل على قوله يطالب المرء باقامتها بقوله لانها اي السنة طريقة امرنا باحيائها لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين رواه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجة فيستحق تارك اللائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها وهذا تفريع على قوله فيطالب المرء باقامتها والسنة المطلقة نوعان احدهما سنة الهدى كالجماعة والاذان والاقامة وتاركها يستوجب اي يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام كما وردت به الاحاديث الصحيحة والآثار القوية وثانيهما سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه السير جمع السيرة وهي الخصلة فخصاله عليه السلام في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصدا بل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكراهة ونوع لا يوجب تركها ذلك تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله اي قول محمد يكره او قد اساء او لا باس به يعني لما ثبت ان السنة بعضها يوجب اساءة وكراهة تركها وبعضها لا واختلفت جوبة ذكرها محمد في المبسوط في باب الاذان فحيث لزم ترك السنة الموكدة اي سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشروع عندنا لان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه

الاذان قاعدا ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه ولا باس كما قال ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر ففي كل موضع قال قد اساء او يكره يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكراهة لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال ولا باس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم الباس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ويجيء في الوقت اقول انما اورد المصنف هذا لاتمام القائدة والا فلا دخل له في البحث لان الكلام في السنة او في الواجب والنفل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء كانت في الاعيان او الاعراض سواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي زيادة على الفرائض والواجبات والسنن واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن مشروعة لنا لا علينا اي مشروعة لنتفعنا حتى لو فعلناها نستحق الثواب غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نات بها لا يلزم علينا بتركها العقاب الملازمة كما ستعلم من حكمها وحكمه اي النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب وكذا لا يلزم على تركه لخلوه عن السنية ويضمن بتركه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافية بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النفل سواء كان صوما او صلوة يلزم عليه اتمامه عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه حاصل الدليل انه لما شرع في النفل فقد ادى جزءا منه وصار هذا الجزء مسلما ومفوضا اليه تعالى فوجب صيانته عن البطلان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم لا يفيد حكما ولا يترتب عليه اثر ما لم يكن تاما بان يكون شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او بعض الصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء
الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه
اولى وأما الرخص فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعليه ان يقضيه لتكون فيه صيانة وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اى الشروع فى النفل مقيس على النذر فالنذر بصير لله تعالى بمجرد الذكر بان يقول لله علىّ ان اصوم او اصلى ركعتين من غير احتياج الى فعله فى الشروع فيه ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى يعنى النذر والمؤدى يصير كل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما النذر فلانه جعل لله بمجرد التسمية ولا شك ان ما يصير لله فعلا اقوى مما يصير له تسمية لانه بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر هو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم فلان يجب بقاء الفعل فى المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واحرى لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتدائه والحاصل لما كان فى النذر رعاية الذكر واجبا بالاتفاق حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر من المتنفل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثانى ان الاتمام اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الاتمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النفل وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقائه ولنا ما رواه ابو داود والترمذى عن ام هانئ قالت لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هانئ عن يمينه فجاءت وليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب ثم ناوله ام هانئ فشربت منه فقال يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا قوله المراد عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان تبرعا باعطائه عليه السلام واما القضاء فلازم ولما رواه الترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما اخر مكانه

واما الرخص فانواع اربعة بالاستقراء وجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون الحاق الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل فى كونه حقيقة او فى كونه مجازا او لا فصارت الاقسام اربعة هذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فانه قد مر ما فيه ان التقسيم فاسد لخروج

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه وافطاره في نهار رمضان واتلافه مال الغير

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة اي من حقيقة الرخصة وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة احدهما احق من الآخر اي احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر وذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثاني فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كون الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت انفا ونوعان من المجاز اي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز احدهما اتم في كونه مجازا من الآخر في القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق اسم الرخصة عليهما مجازا اثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثاني فان العزيمة في بعض مواده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فلما جمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكف عنه عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعذر فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه بان اكره رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا يباح دونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشرك او قتلتك او قطعت يدك او رجلك فله رخصة باجراء ها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمة كلاهما موجودان والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيدا وافطاره في نهار رمضان بان اكره الصائم بما فيه الجاء على الافطار فله رخصة في الافطار مع قيام المحرم وهو شهود رمضان والحرمة مع ان العزيمة عدم الافطار حتى لو صبر ومات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكره

وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى
واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
ولهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام
اخر لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمان مع ان الحرم والحرمة كلاهما
موجودان والعزيمة فيه الترك حتى لو صبر وقتل لمات شهيدا وجنايته على الاحرام حتى لو اكره
المحرم بما فيه الجزاء على ان يجني على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
مع قيام المحرم والحرمة والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر
مال الغير اي من اضطر بالمخمصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
حق المالك مرعي بعده بالضمان مع ان المحرم والحرمة موجودان والعزيمة عدم الاكل
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعني من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف
للسلطان الظالم جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان والعزيمة ان يامر
بالمعروف وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات
في جميع الصور لمات ماجورا واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب تراخي حكمه الى نفس
زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ
عنه كان غيرا حق كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعني ان
المريض والمسافر يرخص لهما في الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر
ولهذا اي لاجل قيام السبب في حقهما صح الاداء منهما حتى لو صاما بنية الفرض يجزئهما
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمي
ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على
تاخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها ايسر موافقة المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما اتم نوعي المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كالمكره على الفطر في نهار رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجهين احدهما كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما ستعلم حتى ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وهو شهود الشهر وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المجل والتردد في الرخصة يعني الرخصة انما تكون لليسر والليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس اليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها ايسر موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الصوم افضل يعني ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه الجهاد او مشاغل اخرى فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ومات يموت اثما واليه يشير قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان بخلاف النوع الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقيما لحق الله تعالى فلو مات كان ماجورا وقال الشافعي رح في احد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان الافطار اولى لما رويناه ولما روى مالك والشيخان وابو داود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعني النوع الاول من القسمين الاخيرين الذي هو اتم في كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة كقطع الاعضاء الخاطئة

الا ان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا
فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما النوع
الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة
في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا وهو السلم
حتى كانت العينية في المسلم فيه
مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وعدم مخالطة
الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوة
والغنائم لشئ سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثقيلة التي كانت في امم سابقة
ورفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصر بالكسر الشدة والاغلال جمع غل
فان ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عنا يسمى رخصة مجازا لان الاصل اى
العزيمة في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبنا فلم يكن
ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض
تخفيفا يعني انما سميناه رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام في الحقيقة
منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ
في اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم
في كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى
في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع
الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروع في بعض المواضع
فلذا صار انقص في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية
اى تعين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه
اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعني العينية
في عامة البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي وابو داود بمعناه ثم سقط اشتراطها في السلم
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم مجاز من حيث انها لم تبق فيه مشروعة اصلا اذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية اى العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة اى في مواضع اخر من البيوع فلها شبهة لحقيقة الرخصة فلذا صار انقص في المجازية وكذلك اى كسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما في حق المكره بالفتح والمضطر اصلا للاستثناء الواقع في قوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فقوله الا ما اضطررتم استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال الضرورة فتبدلت الحرمة بالاباحة في حقهما ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما اى عن الخمر والميتة عند الضرورة فان لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت آثما فاطلاق اسم الرخصة على اكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقهما اصلا ولكن حرمتهما باقية في حق غيرهما فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقص في المجازية وعن ابي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن يواخذ بها كما في اجراء كلمة الكفر بالاكراه فيكون من قبيل القسم الاول من القسمين الاولين دليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لان الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع والجواب ان المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا المقدار ممنوع فلذا اورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا حلف لا يأكل حراما فاكل الميتة في حالة الاضطرار يحنث عندهما لا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل الذي هو العزيمة ساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكنه مشروع في حال عدم التخفف فكان انقص في المجازية فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم كذلك اى مثل ما تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا اى اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

هذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلتها
اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى
ن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال النبى عليه السلام
ان الله صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماها صدقة والتصدق
ويحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

هذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء فى انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركعتان وذلك
السبب لم يوجب فى حقه الا الركعتين فان صلى فى الظهر اربعا كانت الاخريان نافلة
يجوز خلط النفل بالفرض قصدا وعند الشافعى رخصة ترفية والاولى فيها العمل بالعزيمة
ليله قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
ين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح وانه للاباحة دون الوجوب والجواب ان نفى
اح انما هو لتطييب نفسهم لمظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا فى القصر وان قيد
ف تعالى لا يتوقف القصر عليه كما ستعلم ودليلنا ما بينه المصنف بقوله وانما جعلناها
ة الرخصة اسقاطا محضا للعزيمة استدلالا بامارين احدهما بدليل يوجب الرخصة والثانى

ناها اى بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن
ون فقال النبى عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا
يث يعلى بن امية قال سألت عمر رض بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من
لوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد امن الناس فقال لى عمر عجبت منه فسألت رسول
صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
مسلم والترمذى مع فرق يسير ولابى حنيفة رض ايضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر
تان وصلوة الضحى ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام
غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائى وابن ماجة واثر ابن
س قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم فى الحضر اربعا وفى السفر ركعتين وفى الخوف
ة واثر عائشة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخارى سماها النبى عليه السلام صدقة
صدق بما لا يحتمل التمليك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص و
ل لدليل ان النبى عليه السلام سمى هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التمليك

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلوا ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا اويليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطا محضا لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول العبد وان كان المتصدق ممن لا تلزم اطاعته فانكان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقدها وعمل بها فاندفع ما قال الشافعي ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه وهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان وقوله بما لا يحتمل التمليك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين لانها تحتاج الى قبول المديون حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التمليك من المديون وهو يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا واما المعنى فهو الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلوا والحاصل ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شئ ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا تتضمن اليسر ما فضل ثواب كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واما يسر الاخر ليس في الرخصة كموافقة المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذان الامران لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاط اى اسقاط العزيمة وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الاكمال براسه والثاني

ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لا يليق بالعبودية اذ حق يكون الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بحاله ذلك اذ هو من خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه فاجاب عن قياس الشافعي بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص فيه جاء بالتاخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة بالصوم اى لم يجئ في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلوته

اليسر فيه متعارض فصار التخيير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد المأذون
ن الجمعة لان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الآخر وعند
المغايرة لا يتعين الرفق فى الاقل عددا واما ظهر المسافر والمقيم واحد فبالتخيير
بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر
صوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر يخير بين صوم ثلثة ايام وبين سنة
ن قول محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رح انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام

لمسافر فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للعبد ان يعمل بالعزيمة بخلاف صلوة المسافر فقياسكم على هذا
غير سديد ثم اوضح الفرق بين الصوم وصلوة المسافر بقوله واليسر فيه اى فى الصوم حين العمل
العزيمة متعارض لليسر الذى يكون فى الرخصة اذ فى العزيمة ايضا يسر وهو موافقة المسلمين فصار
التخيير فيه اى بين الافطار والصوم لطلب الرفق فلا يكون الاقدام على الصوم خاليا عن اليسر اذ فيه يسر
وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض (على ما ذكره من ان الاختيار اذا لم يتضمن الرفق لا يليق
بالعبودية) بان العبد الذى اذن له مولاه للجمعة مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين
ان يصلى ركعتين وهما الجمعة فهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق اذ لا يسر له فى
الظهر بل الرفق متعين فى الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقض بتخيير العبد المأذون فى الجمعة

ان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق فى الاقل
عددا يعنى الجمعة والظهر امران متغايران حتى لا يجوز احدهما بنية الآخر ويشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر واذا ثبت المغايرة فيجوز ان يكون الرفق فى كل واحد منهما اما فى الجمعة
فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى فلا يتحقق فى احدهما
خاصة وهو الاقل عددا اى الجمعة حتى يتم اعتراضكم واما ظهر المسافر وهو الركعتان
وظهر المقيم وهو اربع ركعات واحد حتى صح بناء احدهما على الآخر فبالتخيير بين القليل و
الكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق لتعين الرفق فى الاقل عددا فتامل وقد يجاب بانا لا نسلم
ان العبد مخير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الاذن كما فى الحر حتى يكره له التخلف
بنا فى غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسئلة من نذر بصوم سنة ان فعل كذا
ففعل وهو معسر يخير بين صوم ثلثة ايام وبين سنة فى قول محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رح انه
رجع اليه اى الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام يعنى على الجواب الذى ذكرنا فى العبد يخرج

لم اشتغل بالجواب عن الاشكال الذى ذكره الشارحون ولا حاجة الى ذكره بعد ما ثبت الفرق بين الجمعة والظهر

لانهما مختلفان حكما احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا

جواب اخر عن اعتراض اخر يرد على الاصل المذكور وهو ان من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وابى حنيفة مخير بين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه وفاء النذر وبين صوم ثلثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق اذ لا يسر له فى صوم السنة بل الرفق فى الاقل عددا متعين والجواب ما بينه المصنف بقوله لانهما اى صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان حكما وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده واليه يشير بقوله احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وهذا التخيير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فى قوله المذكور فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب عليه الوفاء بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو كان موسرا لا يتعين فى حقه التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلثة فلا يتاتى التخريج فى مسئلتنا اى فى مسئلة ظهار المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل بناء احدهما على الاخر واتحادهما فى الشرط والاسم فلا يتضمن التخيير رفقا بل يتعين اليسر فى القصر فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة يعنى ما ذكرنا من ان اليسر متعين فى قصر المسافر فلا يفيد التخيير نظير لمسئلة المدبر فان المدبر اذا جنى جناية بان اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عينا لو اتحاد الجنس لان القيمة من جنس الارش فيتعين الرفق فى الاقل خاصة كما يتعين الرفق فى قصر المسافر فلا يتخير بين اداء قيمة المدبر وبين ارش الجناية لعدم تضمن التخيير رفقا بخلاف العبد لما قلنا فانه اذا جنى جناية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولى الجناية وبين دفع ارش الجناية وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الارش وذلك لما قلنا فى تخيير العبد المأذون فى الجمعة من ان التخيير بين الشيئين المتغايرين يفيد الرفق وفى العبد ايضا امر ان متغايران احدهما دفع العبد بعينه والثانى دفع الارش فانهما مختلفان صورة

لان دخول الدار انما يتحقق بالبعض وبر الحالف يحصل بالكل فعلى اعتبار الكل يكون صوم السنة اقرب الى البر فيتعين

باب فی بیان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله علیه السلام جامعة للامر والنهی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرها فکانت السنة فرعا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامها وانما هذا الباب لبیان ما یختص به السنن فنقول السنة نوعان مرسل

ومعنی فان احدهما مال والاخر رقبة وعند التغایر یتعین الرفق فی الاقل عدد ابل یتضمن کل واحد منهما رفقا فیفید التخییر رفقا کما فی العبد المأذون فی الجماعة یفید التخییر بین الجمعة والظهر المتغایرین رفقا ولما فرغ عن الاصل الاول وهو کتاب الله شرع فی الاصل الثانی وهو السنة ولما کان تعریفها مشهورا عند الانام اعرض عنه وشرع فی تقسیمها وقال + باب فی بیان اقسام السنة السنة فی اللغة الطریقة والعادة وفی الشرع تطلق علی العبادات النافلة التی یتعلق بفعلها الثواب ولا یتعلق بترکها العقاب وایضا یطلق علی ما صدر من النبی صلی الله علیه وسلم غیر القرآن والفرق بینهما وبین الحدیث هو ان السنة تطلق علی قوله وفعله وسکوته[1] علیه السلام وعلی اقوال الصحابة وافعالهم والحدیث یطلق علی قوله علیه السلام خاصة فلذا اورد المصنف لفظ السنة لیشمل الجمیع وعند المحدثین السنة والخبر والحدیث بمعنی واحد حیث یطلق کل واحد منها علی قوله وفعله وسکوته علیه السلام وعلی قول الصحابی والتابعی وفعلهما وسکوتهما وخص بعضهم الحدیث بالمرفوع والموقوف اذا المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بین الحدیث والخبر فقال ما جاء منه علیه السلام او من الصحابی او التابعی فهو حدیث وما فیه احوال السلاطین والاخبار الماضیة خبرا علم من سنة رسول الله علیه السلام ای قوله علیه السلام خاصة جامعة للامر والنهی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرها فی بحث الکتاب فکانت السنة فرعا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامها فلا حاجة الی ایرادها فی باب السنة مرة اخری وانما هذا الباب ای باب السنة لبیان ما یختص به السنن ولم یوجد فی الکتاب کالبحث عن کیفیة الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وکیفیة السماع والضبط والتبلیغ فهذه الابحاث کلها[2] لا توجد فی الکتاب لانه مروی بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول السنة باعتبار وصولها الینا نوعان مرسل بان یترک الراوی الوسائط التی بینه وبین النبی صلی الله علیه وسلم ویقول قال النبی صلی الله علیه وسلم کذا وهو علی اربعة اقسام لانه اما ان یرسله الصحابی او التابعی او من دونهم من تبع التابعین وهو مرسل

[1] والمراد بالسکوت انه فعل احد او قال شیئا فی حضرته علیه السلام وهو لم ینکر علیه ولم ینهه بل سکت وقریر ویقال للاصل السنة التقریریة

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند

من وجه ومن وجه فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع واما عند المحدثين فسقوط السند ان كان من اوله اي من المصنف وهو المعلق ومن صوره ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او الا التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من اخر السند بعد التابعي فهو المرسل بان يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلو اما ان كان السقوط باثنين فصاعدا مع التوالي فهو المعضل والا اي ان لم يكن السقوط باثنين مع التوالي او سقط واحد فقط او اكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بان يقول الراوي حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بان يقول قال النبي صلعم كذا مثلا ولا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي اخر والا فالارسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهو تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضح له الامر اي ظهر للراوي واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اي هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي الا عن ثقة وبالجملة اذا تايد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا لا لانه عند جهالة صفات الراوي لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبته الى النبي

فان من لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيبؓ فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صلى الله عليه وسلم اولى فان من لم يتضح له الامر اى امر الحديث كمال الوضوح نسبه اى ذلك الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه اى يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك فاما اذا اتضح عنده طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا وانما كان يرد انه على هذا ينبغى ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يفق المرسل على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على الاحاد فلحق بالمشهور اذ لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله لكن هذا ضرب نوع مزية زيادة يثبت بالاجتهاد والراى فلم يجز الزيادة التى هى فى معنى النسخ بمثله فانه يؤدى الى الزيادة على الكتاب بالرأى والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور فان مزيته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اى مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما فى الدراهيم وفى المغرب انه اسم جنس كالمناكير فقد اختلف فيه اى فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخى يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل القرون الثلثة توجد فى من بعدهم وهى الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبى عليه السلام بعد القرن الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده فح يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلثة مثل ارسال محمد ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد فى المثال تسامح لانه فى القرن الثالث اى تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعى لا اقبل مراسيل التابعين ومن بعدهم الا مراسيل سعيد بن المسيبؓ فانى تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومسند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمسند اقسامٌ المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جهة الاسناد على جهة الارسال لحديث لا نكاح الا بولي اسنده اسرائيل بن يونس وارسله شعبة ولما فرغ من المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسامٌ ثلثة لانه اما مروي برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب اولا وعلى الاول اما ان يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما انشئ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل اولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع امورٍ واحدًا بعد واحد من الوتر منه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي متتابعين واحدا بعد واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصنف بقوله وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافا للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارة التواتر ولا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسيرا لقوله لا يحصى عددهم فيكون موافقا للجمهور لكثرتهم علة لعدم التوهم وعدالتهم يشير الى اشتراط العدالة ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الآحاد وتباين اماكنهم اي تباعدها وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم باخبار ساكني بلدة واحدة وانما ذكر المصنف هذه القيود لانها قطع للاحتمال لانها شروط حقيقية له ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيدا آخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفا الى ان يتصل المروي برسول الله صلى الله عليه وسلم اي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة بعد طبقة بان يستوي فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع ذلك العدد في قرن الصحابة يكون مشهورا لا متواترا وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج والصوم هذا مثال لمطلق المتواتر

وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا والمشهور
وهو ما كان من الآحاد فى الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن
بعدهم واولئك قوم ثقات
ائمة رويتهم

لا لمتواتر السنة لان فى وجودها اختلافا فقيل لا توجد وقيل هى انما الاعمال بالنيات وقيل البينة
على المدعى واليمين على من انكر اعلم ان الشروط الصحيحة للتواتر ثلثة كلها يرجع الى المخبرين
الاول تعدادهم بيلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثانى كونهم
مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث ان يكون ذلك
التواتر فى جميع الطبقات مساويا وانه اى المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا
اى يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان لانه يحصل
لمن لا يقدر على النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان المتواتر لا يفيد
اليقين اصلا بل يحصل منه الظن والجمهور على انه يفيد اليقين ثم اختلفوا اضرورى هو ام
نظرى فالاكثرون على انه ضرورى قال ابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى من
المعتزلة وابو بكر الدقاق من الشافعية انه استدلالى اى نظرى قال الغزالى انه قسم ثالث
وتوقف المرتضى الآمدى ولنا انا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد المتباعدة كمكة
ومصر كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما وما ذلك الا باره اخبار ولانه لو كان نظريا لاحتيج
الى ترتيب المقدمات اللازم منتف لحصوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا والثانى المشهور وهو

ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى قرن الصحابة ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب وهم اى القوم الناقل اهل القرن الثانى ومن بعدهم اى الثالث وانما قيد باشتهاره
فى القرن الاول والثانى لانه لو لم يشتهر فى هذين القرنين بل فى القرن التى بعدهما لا يسمى
مشهورا الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت فى هذا الزمان لكثرة التدوين لكن لا يقال لها مشهور
وما كان يتوهم ان الخبر المشهور على ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجيحه على الآحاد
لانه ايضا كان غير مشهور فى القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلك دفعه
بقوله واولئك اهل القرن الثانى والثالث الذين نقلوه قوم ثقات ائمة رويتهم بالافتراء

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فصار ذلك الخير بشهادتهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاد حيث لم يحصل له هذه المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه دون المتواتر وفوق خبر الواحد يوجب علم طمانينة لا علم يقين حتى يضلل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على الكتاب ولا يجوز به النسخ مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابان الصحيح عندنا

لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا اعلم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المساواة فيه ولو كانت بيانا من وجه نسخا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد جازت بالمشهور لانه متواتر من وجه واحاد من وجه نظرا الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الاية فان في هذه الاية حد الزنا مائة جلدة مطلقا اى سواء كان الزاني محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجم في حق المحصن لذا قيل في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير ومثل زيادة المسح على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التخفف او غيرها ولكن زيد عليه المسح في

لا تقاتلون الدجال عين العلوم في شرح المسلم ۱۲ منه

والتتابع فى صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الآحاد فى الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذى يرويه الواحد او اثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة التخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على انه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام وليالهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسلم قال احمد ليس فى قلبى من المسح شئ فيه اربعون حديثا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مارفعوا وما وقفوا وروى ابن المنذر فى آخرين عن الحسن البصرى قال حدثنى سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عليه الصلوة والسلام مسح على الخفين كذا فى فتح القدير اقول على هذا حديث المسح متواتر المعنى ليس بمشهور لان فى الطبقة الاولى وكذا فى سائر الطبقات عدد التواتر فالمثال ليس على ما ينبغى ومثل زيادة التتابع فى صيام كفارة اليمين لان فى قراءة عبد الله بن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قرائته مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم انه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور والزيادة نسخ والنسخ انما يكون بالمتواتر فينبغى ان يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر دفعه بقوله لكنه اى الخبر المشهور لما كان من الآحاد فى الاصل ثبت به اى بكونه من الآحاد شبهة سقط بها اى بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف المتواتر فلا يفيد المشهور الا علم الطمانية والثالث خبر الواحد وهو الذى يرويه الواحد او اثنان وفيه رد للجبائى وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه وايضا رد لمن اشترط عدد الاربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر فى كثرة الرواة فان رواه اثنان او الثلثة او اكثر يسمى خبر الواحد بشرط ان لا يبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم ان خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه اى خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط اربعة فى نفس الخبر واربعة فى المخبر اما الاربعة فى نفس الخبر فالاثنان منها ما بينه فى قوله اذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالاول ان لا يكون ذلك الخبر مخالفا للكتاب بيانه لو كان مخالفا النص للكتاب ولا يمكن تاويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقا وكذلك اذا خالف عموم الكتاب وظاهره لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر

فی حادثة لا تعم بها البلوی ولم یظهر من الصحابة رض الاختلاف فیها و ترک المحاجة به انه یوجب العمل

علی الجواز عندنا خلافا للشافعی وعامة الاصولیین ومثاله ما روی انه علیه السلام قال من مس ذکره فلیتوضأ فانه مخالف للکتاب هو قوله تعالی فیه رجال یحبون ان یتطهروا فانها نزلت فی الاستنجاء بالماء وهو لا یمکن الا بمس الفرج فلو کان مس الذکر من الحدث لما ثبت التطهیر بالاستنجاء فتامل وکذا قوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه یخالف عموم قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن فلا یترک العمل بالکتاب بمثل هذه الاحادیث والثانی ان لا یکون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوی منه فلا یصلح المعارضة به فیترک فی مقابلته ومثاله ما روی انه علیه السلام قضی بشاهد ویمین فانه مخالف للخبر المشهور هو قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالمتواتر اولی بالاعتبار والثالث ان یکون فی حادثة لا تعم بها البلوی لانه اذا کان فیما عم به البلوی فلا بد ان یکون مشهورا او متواترا لحاجة الخلق الیه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البیع والنکاح والطلاق ولما لم یشتهر علمنا انه سهو ومنسوخ کما هو مذهب ابی الحسن الکرخی وجمیع المتاخرین منا وقال الشافعی وعامة الاصولیین یقبل اذا ثبت سنده والیه ذهب اهل الحدیث وذلک مثل حدیث الجهر بالتسمیة فانه مع عموم البلوی لم یبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بینه بقوله ولم یظهر من الصحابة رض الاختلاف فیها ای فی الحادثة وترک المحاجة به ای بخبر الواحد حاصله لا یکون الحدیث متروکا عند اختلاف الصحابة فی تلک الحادثة التی ورد فیها ذلک الحدیث اذ عند ظهور الاختلاف فی الحادثة اذا لم یحتج احدهم بهذا الحدیث علم انه لیس بثابت عندهم والا ما وجه ترک الاحتجاج به عند مس الحاجة الیه فلا یکون هذا الحدیث حجة عند بعض المتقدمین من اصحابنا وعامة المتاخرین وقال اهل الحدیث وغیرهم من الاصولیین هو حجة مثاله ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال لطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا فی تلک المسئلة فذهب زید بن ثابت رض وعمر رض وعثمان رض وعائشة رض الی هذا کما هو قول الشافعی وذهب علی وابن مسعود الی انه معتبر بحال المرأة کما هو مذهبنا فلو کان ذلک الحدیث ثابتا عندهم لاحتج بعضهم به البتة فحکم هذا الخبر المشروط بشروط اربعة انه یوجب العمل لا العلم والطمانینة بل الظن وذهب احمد واکثر المحدثین الی انه یوجب علم الیقین وهذا خلاف ما نجد فی انفسنا

شروط تراعى فى المخبر وهى اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل و
لضبط فلا يجب لعمل بخبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى اشتدت
غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة فى باب
لحديث مالم يظهر عدالته الا فى الصدر الاول على ما بين وروى الحسن عن ابى حنيفة

من اخبار الاحاد ووجوب العمل انما يثبت بشروط اخرى غير الاربعة السابقة تراعى تلك الشروط
المخبر وهى اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذى يحصل بعد البلوغ و
لضبط وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم اثبات عليه اما الاسلام فلان
لكفر يورث تهمة فى الخبر لعداوتهم وسعيهم فى تخريب الدين بادخال ما ليس منه فيه واما العدالة
هى الاستقامة فى الدين فلان الفاسق لا يبالى بالكذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما
كمال العقل فلان الخبر خصوصا فى الدين لا يتادى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق
لا يحصل الا به فلا يجب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق اى
لا يجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثانى وهو العدالة وكذا لا يجب العمل بخبر الصبى والمعتوه
لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجب العمل بخبر الذى اشتدت غفلته خلقة
بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اى عدم المبالاة بالسهو والخطاء او
مجازفة اى التكلم من غير خبرة ويقظة لعدم الشرط الرابع وهو الضبط ف وهذه الشروط
الاربعة يجب ان توجد فى الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور
الذى لا يظهر فسقه وعدالته كالفاسق لا يكون خبره حجة فى باب الحديث مالم يظهر عدالته
واحترز بقوله فى باب الحديث عن باب القضاء اذ القاضى لو قضى بشهادة المستور جاز عن ابى حنيفة
نظرا الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهره العدالة وهذا بخلاف من كان مستور الاسلام او العقل
والضبط حيث لا يقبل قوله لا فى القضاء ولا فى الحديث اذ تلك الامور ليست ظاهرة فى حق المرء
انما هو لا فى الصدر الاول اى لا يكون خبر المستور حجة فى جميع الصدور لا فى الصدر الاول اراد
به قرون الصحابة والتابعين وتبع التابعين فخبر المستور من القرون الثلثة يكون حجة بشروط
اخر بينا من ان العدالة اصل فى ذلك الزمان بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم بقوله خير
القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث رواه البخارى فهذا تعديل من صاحب
الشرع وتعديله اقوى من تعديل غيره وروى الحسن بن زياد تلميذ ابى حنيفة عن ابى حنيفة

ف فان قيل كيف
يستر العقل الذى
البلوغ ثم معاه
والبلوغ امر
ظاهر كما يستتر
اتقل يمكن ان يستتر
فى حق من ظاهره
فتدبر منه

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء
انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة
الماء فان اراق وتيمم فهو احوط للتيمم وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه
اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق
الماء ثم تيمم فهو افضل وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

انه اي المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انه يجوز
القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن لان العدالة ظاهر من المسلمين وذكر اي محمد
في كتاب الاستحسان انه اي المستور مثل الفاسق فيه اي فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى
اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس
لا يقبل خبره الحاقا له بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما
بعد الصدر الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع ان الاصل في الماء
هو الظهور ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة
الماء انه يحكم السامع رائه اي يجعل السامع رائه حاكما فيتحرى فان وقع في قلبه انه اي المخبر
صادق يتيمم من غير اراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الرأي
فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين فخبر الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء وانما وجب
عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيمم فهو احوط للتيمم لاحتمال انه
كاذب في خبره فحينئذ لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فالاحتياط ان يريق الماء ليصير
عادما له فحينئذ يجوز له التيمم يقينا وان كان اكبر رائه انه كاذب في خبره واما لو اخبر الكافر
والصبي والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع
في قلب السامع صدقهم في اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم لعدم
الاعتبار بخبرهم وذلك لان في اعتبار اخبارهم الزاما وهؤلاء ليس لهم ولاية الالزام فان
اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر
والصبا والعته لا ينافي الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضي بالماء النجس فله
ان يريق الماء او لا ليصير عادما له ثم يتيمم وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن فى التجارة يعتبر خبر كل مميز
لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل
به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليترجح جهة الصدق فى الخبر
فيصلح ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها فى امور الدين

الالزام واحترز به عن المعاملات التى فيها الزام محض من حقوق العباد التى تجرى فيها الخصومات
فان فى تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والاهلية ولفظ الشهادة والعدد وكذلك احترز به
عن الحقوق التى فيها الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان فيها يشترط
احد شرطى الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبارا لمعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال
فلان وكلك والمضاربات بان قال فلان جعلك مضاربا والاذن فى التجارة بان قال لعبد
ان مولاك اذن لك فى التجارة فان فى تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان
او بالغا مسلما كان او كافرا حتى يقبل خبر الفاسق والصبى والكافر لوجهين احدهما
ما بينه بقوله لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة من الاسلام
والعدالة والعقل الكامل والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى وكيله
او غلامه فلو شرط فى هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الامور ووقع الفتور
ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم
الضرورة والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان فى تلك المعاملات لا دليل عند
السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة
الماء حيث لا يعمل به لان عنده دليلا يعمل به وهو ان الاصل فى الماء الطهارة فليست الضرورة
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بغير التحرى بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا يعمل به والثانى فبينه بقوله ولان اعتبار هذه الشرائط
انما يكون ليترجح جهة الصدق فى الخبر المذكور فيصلح الخبر ان يكون ملزما بهذا الوجه وذلك اى اعتبار
هذه الشروط ليصلح ان يكون ملزما انما يكون فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين فشرطناها
اى الشرائط فى امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه لا الزام
فيه الا ترى ان الوكيل والعبد لا يلزمهما الاقدام على التصرف اذا لم يكن ههنا الزام فاى حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تايد باكبر الرأي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدل فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر في الاصل

الى اعتبار تلك الشروط واليه اشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات اى شرطنا تلك الشرائط فيما قلنا دون امور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم كالوكالات والمضاربات ولما كان يرد انه لما قلتم ان تلك الشرائط شرطناها في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم لزم عليكم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته لانهما من امور الدين والفاسق لا يوجد فيه شرط العدالة اجاب عنه بقوله وانما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تايد ذلك الخبر باكبر الرأي لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء ونجاسته حل الطعام وحرمته امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث اى ليس بامر عام يقف عليه جميع الناس بل امر خاص قد يقف عليه افراد خاصة فلا يستقيم تلقيه اى اخذه من جهة العدل بخلاف الحديث فانه امر عام كثيرا ما يقف عليه عامة الناس فيمكن الاخذ من العدل منهم فوجب التحري في خبره اى الفاسق للضرورة حاصل الجواب ان خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته انما يقبل لاجل الضرورة وهي عدم استقامة التلقي من جهة العدل لكونه امرا خاصا وكونه اى انما يقبل لاجل الضرورة ولكون الفاسق مع الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اى تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه اى الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب فلا يكون خبره ملزما على الغير بدون ان يلزمه اولا من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حل الطعام وحرمته ايضا لان الكافر ليس اهلا للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل لشهادة اصلا ومع ذلك تهمة الكذب غير مدفوعة عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما اما الكافر فلانه غير مخاطب بالشرائع واما الصبي فلانه غير مكلف فلما كان يرد ان الضرورة اذا تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وجب ان يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره اجاب عنه بقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة في قبول خبره في حل الطعام وحرمته لان العمل بالاصل ممكن وهو اى الاصل ان الماء طاهر في الاصل وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام طاهران في بدء الخلقة وانما

فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة فى المصير الى روايته فى امور الدين اصلا لان فى العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحرى واما صاحب الهوى فالمذهب المختار انه لا تقبل روايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

يعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر خبره بغير التحرى فيه وتما كان يتوهم انكم كما قبلتم خبر الفاسق فى حل الطعام وحرمته مع التحرى فكذلك ينبغى ان يقبل خبره فى الحديث مع التحرى دفعه بقوله ولا ضرورة فى المصير الى روايته اى الفاسق فى امور الدين اصلا لا مع التحرى ولا بغير التحرى لان فى العدول من الرواة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى الضرورة برأسها هنا فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق بالتحرى لان قبول خبره فرع الضرورة واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول برأسه واما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع فالمذهب المختار فى قبول روايته وعدم قبولها انه لا تقبل رواية من انتحل الهوى والانتحال اتخاذ النحلة وهى الملة والحاصل ان صاحب الهوى ان كان ممن اتخذ هواه ملة ومذهبا ودعا الناس اليه اى الى الهوى الذى اتخذه ملة لا يقبل روايته فى ذلك لان المحاجة اى مخاصمة صاحب الهوى مع اهل الحق والدعوة اى دعوة صاحب الهوى الناس الى الهوى الذى اتخذه ملة سبب داع الى التقول اى الكذب والافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم كما يشاهد فى الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على مزخرفاتهم وينسبونه الى النبى صلى الله عليه وسلم فلا يؤتمن اى لا يظن صاحب الهوى انه امين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفصيل المقام انه لا يخلو اهل الهوى اما ان بلغ اعتقاده الى الكفر كغلاة الرافضة والمجسمة او لا فان كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته وروايته لانه من اهل القبلة يتمسك بالاسلام وذهب الاكثرون الى ردهما لانه كافر وهو ليس باهل للشهادة ولا الرواية واختلف فى القسم الثانى ايضا فقال القاضى ابو بكر الباقلانى من تبعه لا يقبل شهادته ولا روايته لانه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعتمد على قوله وذهب الجمهور الى انه يقبل شهادته واما الرواية فعند البعض مقبولة على الاطلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذ هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوى معروفا بالفقه والتقدم
فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت ومعاذ
ابن جبل وابى موسى الاشعرى وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوى
معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك رض

ودعا الناس اليه وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث وبه رضى المصنف فى المتن واختاره ونقل عن
ابى اليسر رح انه ان كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد
حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة رواته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع فى تقسيمه
باعتبار حال الراوى بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول
على خمسة انواع فقال ان كان الراوى معروفا بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كلمة فى بمعنى اللام
والمعنى ان له تقدما على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة والعبادلة
جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله
ابن زبير بدل عبد الله بن مسعود وقال الكرمانى العبادلة اربعة عبد الله بن زبير وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمرو عبد الله بن عمر بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشعرى وعائشة
رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابى بن كعب وابى الدرداء رض كان
حديثهم حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح لان عنده القياس مقدم على خبر الواحد اذا خالفه كما
روى ان ابا هريرة لما روى مرفوعا من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ (رواه ابو داود
والترمذى وابن ماجة وابن حبان والنسائى واحمد وقال احمد لا يصح فى هذا الباب شئ) قالت عائشة
او ينجس موتى المسلمين وما على رجل لو حمل عودا (اخرجه ابو منصور البغدادى فى كتابه من طريق
محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله
فى كل وصف ذكل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون
وخبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة فى طريق وصوله والاحتمال الثابت فى الاصل اقوى من الاحتمال
الثابت فى الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوى معروفا بالعدالة
والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما

له اشارة الى انه لا يحسن ايراد هذه الرواية لابى هريرة لكن يجتهدا ١٢

ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة انسداد باب الرأى وذلك مثل حديث ابى هريرة فى المصراة وان كان الراوى مجهولا

ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسداد باب الرأى قوله وانسداد عطف تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقيه اذا خالف القياس للضرورة هى انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب القياس من كل وجه وقد مر الله تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار والحال ان الراوى غير فقيه ويحتمل انه نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن انه اخطأ فيه ولم يدرك ادر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت قوله تعالى فلهذا الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس وذلك مثل حديث ى هريرة رض فى المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا ابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها و يخطها ان رضيها وصاعا من تمر رواه مسلم ابو داود والتصرية تفعيل من الصرى وهو فى اللغة الجمع قال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد به فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد و ترك الحلب مدة ليحلب المشترى بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال فهذا الحديث خالف للقياس من كل وجه لان القياس فى ضمان العدوانات والمبايعات كلها ان يكون مقدرا بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب اما باللبن مثلا او اما بالقيمة ولو كان التمر قيمة فينبغى ان يكون بحسب اللبن لا انه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث لكونه خالفا للقياس فليس للمشترى ولاية الرد بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع بقبلة اللبن لا تفوت وصف السلامة لان اللبن تمرة وبعدها لا ينعدم وصف السلامة فبقبلتها اولى هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعى ومالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشترى الخيار ان شاء رضيها وصاعا من تمر وان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث فاعلم ان هذا مذهب عيسى بن ابان واما عند الكرخى ومن تبعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقديم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب فى السنة المشهورة ويقدم على القياس وهذا هو الحق المبين اليه مال اكثر العلماء وهو الاثر من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولا اى فى رواية الحديث والعدالة لا فى النسب

لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة ابن المحبق فان روى عنه السلف وشهد وابصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

من حيث لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف وشهد وابصحته هذا هو القسم الاول من الاقسام الخمسة او سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في القسمين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وان اختلف فيه اي في حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث فكذلك اي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها ولا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث علي وقال لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة عملا برأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستحق بمقابلته مهرا كما لو طلقها قبل الدخول ولو سمى لها مهرا فالشافعي يعمل بما عمل به علي وهو قياسه يرد هذا الخبر لكونه مختلفا فيه فيقدم القياس عليه ونحن عملنا بهذا الحديث لان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته مع انه مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهرا مثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو القسم الرابع فلا يحتج به العمل اذا خالف القياس لانهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا يتركون العمل به فاذا ردوه وتركوه علمنا انهم توهموا في هذه الرواية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة عن الشعبي قال قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

لا الوكس النقصان والشطط الزيادة ١٢ منه الواقعة

ان كان لم يظهر حديثه فى السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول لم يجب العمل
به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل فى ذلك الزمان حتى ان رواية
مثل هذا المجهول فى زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر
يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى
والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا والمستتر
منه فى حيز الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث

ابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندرى
حفظت ام نسيت وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فصار اجماعا على ان
الحديث مستنكر وان كان الراوى لم يظهر حديثه فى السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول لم يجب
العمل به لكن العمل به اى بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له
فائدة اضافة الحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يتمكن الخصم فيه من المنع
عن الحكم كما يمكن فى القياس لان العدالة اصل فى ذلك الزمان اى الصدر الاول قال النبى صلى الله
عليه وسلم خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان رواية مثل هذا المجهول فى زماننا
يحل العمل به لظهور الفسق فى اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من المجهول ولما فرغ المص
عن هذا الخص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع حيث
قطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل فى القلب
احتمل جانب المخالف احتمالا ضعيفا جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر
المستعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأى وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا والمراد به
الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر اذ فى الاول جهة العدم مرجوح
جدا وفى الثانى ايضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة فهو اقوى من الثانى والمستنكر منه اى من الخبر
الحديث يفيد الظن اى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغنى من الحق شيئا اى
لا يفيد شيئا وهذا اشارة الى انه لا يجوز به العمل كما مر والمستتر منه اى من الخبر الواحد وهو الذى
لم يعرف فى السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول فى حيز الجواز للعمل به اى بالمستتر دون الوجوب اذ هو يفيد
ما يساوى فيه جهة الثبوت والعدم فيجوز به العمل وعدمه اعتبارا للجانبين وهذا هو الجواز ولما فرغ
عن بيان التقسيمات شرع فى بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوى ومن غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

اذا ظهر مخالفته قولا او عملا من الراوى بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ

اذا ظهر مخالفته قولا بان افتى بخلافه او عملا بان عمل بخلافه مما هو خلاف بيقين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولا او عملا والخلاف يكون يقينا بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلوا اما ان يكون لكون الحديث موضوعا او منسوخا او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلته ونسيانه وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما فى الاولين فظاهر واما فى الاخرين بسقوط عدالته المشروطة قولنا مما هو خلاف بيقين احترازعن المخالفة التى لا تكون بيقين كما اذا كان الحديث محتملا للمعانى واخذ الراوى احدها فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احترازعن المخالفة التى تكون قبلها او لا يعلم تاريخها اهى قبل الرواية ام بعدها فهذه المخالفة لا يضر ايضا اما اذا كانت قبل الرواية فلانه يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لا يعلم تاريخه فلان الحديث حجة بيقين فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اولى او من غيره عطف على قوله من الراوى اى يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احترازا عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة فى الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فمخالفته لا يقدح فى ذلك لانه من الحوادث النادرة التى يمكن خفائها عليه قوله ويحمل على الانتساخ عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة فى الحديث الذى لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهرا يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت ان النبى صلى الله عليه وسلم قال خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فى معناه ما روى البخارى فقمسك بهذا الحديث الشافعى

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول انه قد ظهر المخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهرا عليهم فعلمنا انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا كما في مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اي الحديث المروى عنه اي الشيخ اعلم ان انكار المروى عنه على وجهين احدهما انكار جاحد بان يقول كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث قط وح يسقط العمل بالحديث اتفاقا لان كذب احدهما لا على التعين ضروري وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروى عنه فيما رواه جرحا ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوي عدل ثقة يصدق فيما اخبره والانكار ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما ترجح صدقه بعدالة الراوي كما لا يبطل بموته وجنونه وهو اي اختلاف محمد وابي يوسف في هذا فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو اي القاضي لا يذكرها اي القضية هذه مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي صورتها ان رجلا ادعى على القاضي بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضي لا اذكر اني قضيت لك بكذا فاقام الرجل بينة على القاضي بانه قضى له بكذا حتى شهد الشاهدان بانه قضى بكذا ففي هذه المسئلة اختلاف بين محمد وابي يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكار من يسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من حجة القاضي فكذلك في باب الرواية

والطعن المبهم لا يوجب جرحا فى الراوى كما لا يوجبه فى الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث **فصل** فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

فذهب كل واحد منهما فى باب الرواية الى اصلهما الذى فى هذه المسئلة والطعن المبهم من ائمة الحديث بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر لا يوجب جرحا فى الراوى كما لا يوجبه فى الشاهد اى كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا فى الشاهد لا يمنع العمل به اى الحديث عطف على قوله لا يوجب الا اذا وقع الطعن مفسرا بما هو جرح متفق عليه اى الطعن المبهم لا يوجب جرحا فى الراوى فى وقت الا وقت كونه مفسرا بما هو جرح متفق عليه كنفى العدالة لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض كركض الدابة وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه فان تلك امور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقا عليه يجب ان يصدر ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبين قد خربوا الدين حيث جعلوا الاحاديث الصحاح موضوعة كابن الجوزى والفيروزآبادى والدارقطنى والخطيب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من ائمة الحديث بيان لقوله ممن اشتهر اى يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان من ائمة الحديث ولما فرغ من بيان السنة شرع فى المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعا للفخر الاسلام وكان حقها ان يذكرها فى باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال **فصل** فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوهها اى بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى انفسها وضعا اى ذاتا وحقيقة ولا تتناقض كذلك لان ذلك اى التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دليلا متناقضا على شئ وكذا اذا اثبت حكما بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك مبنى على الجهل بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة

ان لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والاحاديث دفعه بقوله وانما يقع التعارض بينهما اى الجمع من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل ان ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا لا من جهله تعالى وتبارك وذلك لان حكما امر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع اخر منه فالاول منسوخ والثاني ناسخ لكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضا وفي الاصل ليس كذلك ف التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لمانع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بغير مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل اقول وبالله التوفيق فيه نظر اما اولا فلانه لا يصح على مذهب من جوز تخصيص العلة لان عنده لا يكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانيا فلان في صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منهما مثبت للحكم غاية ما في الباب ان حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تاخذ باحدهما بغير مرجح فتامل وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله ان يبين اولا لكن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اخر الركن والشرط عن الحكم نظرا الى ان المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم وحاصله اذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه الى التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذا لم يعلم التاريخ فيصار الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس ولا يصار الى الآية الثالثة لانه يؤدي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز كما ستعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول

عبد العزيز الفرهاروي كتبه لنفسه الفقير

وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة رض على الترتيب فى الحج

بعمومه يوجب القراءة على المقتدى فى الثانى بخصوصه ينفيه والقولان قد ورد ان فى الصلوة فتعارضا ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطا فرجعنا الى الحديث وهو ما روى عن ابى موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم واذا قرء فانصتوا رواه مسلم فى صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابى هريرة وقال هو صحيح وروى ابن ماجة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرئ فانصتوا الحديث وكذا روى ابن ماجة عن ابى موسى الاشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرء الامام فانصتوا الحديث وروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله صلعم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وروى محمد فى موطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم من صلى خلف الامام فان قراءة الامام قراءة له وكذا روى جماعة عن ابى حنيفة مرفوعا على شرط الشيخين هذا الحديث اذا ثبت هذا فلا نظر الى ما قيل انه لابد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما روى ابو داود وغيره عن محمد بن اسحق لانه ضعيف ضعفه احمد بن حنبل وغيره من كبار المحدثين وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة رض اى اذا وقع التعارض بين السنتين يصار الى القياس اولا ثم الى اقوال الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقوال الصحابة على القياس فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب فى الحج متعلق بالجموع فالمعنى حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحج حتى يقدم اقوال الصحابة على القياس ويحتمل وجها اخر ايضا فمثاله ما روى ابو داود والترمذى فى الشمائل والنسائى عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل فى الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذا يدل على انه عليه السلام صلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عليه السلام صلاها باربع ركوعات واربع سجدات كما اخرجه ابو داود وغيره فيتعارضان فيصار

نا مكن لان التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطتا وندفع كل
احدة منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة و
عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما فى سؤر الحمار
ما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء

لى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل على
زله وحكم المعارضة الخ بقوله لان التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطتا الحجتان جميعا لاندفاع
كل واحدة منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين من الحجة
الاخرى التى لا تكون من جنسهما كما لو وقع التعارض بين الآيتين فيصار الى السنة التى هى
حجة اخرى ليست من جنسهما وذلك لانها لو كانت من جنسهما لثبتت الترجيح بكثرة الادلة وذلك
غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه اى الى ما بعدهما من الحجة بان تعارضت السنتان
واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعده فيجب تقرير الاصول اى اثبات كل شئ على
اصله بان يقروا الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل لانه
روى البخارى وغيره ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية واذن فى لحوم الخيل
يوم خيبر وروى غالب بن فهر انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالى الا حميرات
فقال كل من سمين مالك اخرجه الطحاوى فى معانى الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض فى
لحومها وقع الاشتباه فى سؤرها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة رض ايضا متعارضة فى تلك
المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضى بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان
يقول ان الحمار يأكل القت والتبن فسؤره طاهر لا باس بالتوضى به كذا فى غاية التحقيق ولم يصلح القياس
ايضا شاهدا اى دليلا لواحد منهما والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السؤر اذا قيس
على العرق يحكم بطهارته لان العرق طاهر فى الرواية الظاهرة واذا قيس على اللبن يحكم بنجاسته لان
اللبن نجس فى اصح الروايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سؤر الكلب فى النجاسة بجامع التولد عن
اللحم لكون الضرورة فى الحمار دون الكلب كذا لا يمكن قياسه على سؤر الهرة ليكون طاهرا لكون الضرورة
فى الهرة اكثر منها فى الحمار لانه اى القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اى بغير العلة الثابتة
المشتركة بين الاصل والفرع اى لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سؤر الكلب او الهرة

يعلف

قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمي مشكوكا واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

نسخة مشكلا

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اي بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا تساقط علتهما فبقي القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فظاهر واثبات الحكم بالقياس بدون العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي هو سؤر الحمار عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوكة وطهارة الماء يقينية بالتعارض الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم يزل به اي بذلك الماء الحدث اي حدث الآدمي اذا توضأ به لكون الآدمي محدثا في الاصل فوجب ضم التيمم اليه اي الى الوضوء فان قيل اذا قرر تحكم كل شئ على اصله فوجب عليكم ان تقولوا ان الماء مطهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مطهرا فما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ابقيناه على اصل احدث هو كونه طاهرا ليمكن تقرير الآدمي على اصله اذ لو ابقيناه على اصله الاخر ايضا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فعملنا بهما مهما امكن وسمي اي سؤر الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا اي انما سمي سؤر الحمار مشكوكا او مشكلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة توجب كونه طاهرا حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة توجب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوقع الشك والاشكال فيه لهذا الوجه لا لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو جواز التوضي وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال اي اذا وقع التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطر الى دليل شرعي يعرف به حكم تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه للضرورة كما في سؤر الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري وهو شرط عندنا خلافا للشافعي فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تحر وتفكر ولذا صار له في مسئلة واحدة قولان او اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن ائمتنا من قولين في مسئلة واحدة فهو بحسب الزمانين المختلفين فاحدهما صحيح والآخر فاسد فما استدل على انه يجب العمل باحدهما بالتحري

لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان
العمل باحدهما وهو حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل
بالحال ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما
ضد ما يوجبه الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد مع تساويهما فى القوة

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس
او اخطأ يعنى القياس فى حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس
حجة فى كل حال فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وقت التعارض وهو اى الحال ان
احدهما حجة فى حق العمل اطمأن قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور
الفراسة متعلق بقوله اطمأن اولى خبر لكان من العمل بالحال حاصله العمل باحد القياسين عند
التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا) حجة وعند
التعارض لا يزول حجيته فح لو عمل باحدهما بغير التحرى كان العمل به اولى من العمل بالحال الذى
ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحرى كان اولى من الاولى فلذا يعمل باحدهما
ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفى الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك
تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعملت لما فرغ عن حكم المعارضة شرع فى ركنها وشرطها فقال ثم
التعارض انما يتحقق بين الحجتين المتساويتين لامزية لاحدهما على الاخرى فى الذات والصفة
وهذا يشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاديث وبين العام
المخصوص البعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقية لان احدهما فوق الاخرى فى الذات فكذا لا يتحقق
بين المفسر المحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة فى الوصف بايجاب
كل واحد منهما اى من الحجتين ضد ما يوجبه الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد هذا يشير الى شرطها
وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلانه اذا ثبت حكم من احدهما
فى وقت ثم ثبت ضده بالاخرى فى وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالخمر كان حلالا فى ابتداء الاسلام ثم
حرم واما الثانى فلانه اذا كان الحكم ثابتا من احدهما فى محل فضده بالاخرى فى محل اخر كالنكاح
يثبت حله بدليل فى غير المحرمات ويثبت حرمته بدليل اخر فيهن فلا تعارض لذا لم يكن الحكم
متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر اقول لا بد من اتحاد النسبة وهو يغنى عن جميع
الشروط كما لا يخفى وقوله مع تساويهما اى تساوى الحجتين فى القوة مرشحة انفا

وهى

وهى

واختلف مشائخنا رح في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رض وهو حلال وروي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي

اعلم ان الشيخ رح لم يفصل بين الركن والشرط بل اجمل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى آخره ما قال القول بركن المعارضة اختلفوا فيه بحجتين على سبيل المانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك مما ذكرنا

واختلف مشائخنا رح في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات الا فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وكثير من اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النفي فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما صورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انهما يتعارضان حقيقة والمراد بالمثبت ما يثبت امرا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى بالنافي وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلثة في ذلك حيث اخذوا بالمثبت في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي فاثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسمه مغيث عبد كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة رض قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها حر كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع اتفاقهم اي الروات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان زوجها عبدا فهو عمل بالنافي وهو خبر العبودية النافي للحرية العارضة المبقي له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الحنفية حيث يثبت الخيار عندهم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلثة اخذوا بالمثبت وهو خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رض وهو حلال رواه مسلم عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو محرم كما روى اصحاب الكتب الستة عن ابن عباس واتفقت الروايات على انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصلي الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام وهذا دليل باتفاق الروات اتفاق الاكثر لا الكل لانه قد روى مالك في الموطا عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

فجعل اصحابنا رح العمل بالناسخ اولی وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولی وهو المثبت والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیله او کان مما یشتبه حاله لکن عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة کان مثل الاثبات والا فلا

صلی الله علیه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجا بنت الحارث (ای میمونة) رسول الله صلی الله علیه وسلم بالمدینة قبل ان یخرج ففیه نفی للاحرام لکن هذا منقطع لان سلیمان ولد سنة اربع وثلثین وابو رافع مات قبل شهادة امیر المؤمنین عثمان بسنتین فلا یصلح المعارضة للروایات المسندة کذا فی التقریر واذا ثبت انه علیه السلام کان محرما باتفاق اکثر الروات ولکن اختلفوا فی انه هل کان علیه السلام وقت النکاح علی الاحرام ام نقضه ثم تزوج فمن روی انه علیه السلام تزوج میمونة وهو حلال کیزید بن الاصم فخبره مثبت للامر الزائد وهو الحل الطاری وبه عمل الشافعی رح حیث لا یجوز النکاح عنده فی الاحرام کالوطی ومن روی انه تزوجها وهو محرم کابن عباس فخبره نافی للحل الطاری فجعل اصحابنا العمل بالناسخ اولی حیث یجوز عند اصحابنا النکاح للمحرم ویحرم الوطی فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمثبت کما فی قصة بریرة وقد عملوا بالناسخ کما فی قصة میمونة وکذا قالوا فی الجرح والتعدیل اذا تعارضا ان الجرح اولی من التعدیل والحال هو المثبت لانه یثبت امرا عارضیا فی الشاهد وهو الفسق لان العدالة امر اصلی وثبت من هذا انهم عملوا بالمثبت وما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن ابان وثبت الاختلاف بین اصحابنا المتقدمین ایضا فی ذلک فاحتیج الی ضابطة یرفع بها الاختلاف فبینها المصنف بقوله والاصل فی ذلک ای قاعدة کلیة اختارها الامام فخر الاسلام وغیره من المحققین ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیله بان یکون مبنیا علی دلیل وعلامة لا علی الاستصحاب الذی لیس بحجة عندنا او کان مما یشتبه حاله ای حال النفی بان یحتمل ان یکون مبنیا علی دلیل وان یکون مستفادا من استصحاب لکن لما تفحص عن حال الراوی عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة ولم ینبه علی صوف ظاهر الحال نفی هذین القسمین کان النفی مثل الاثبات لان الاثبات یکون بدلیل فاذا کان النفی ایضا بدلیل صار مثله فحینئذ ان یقع التعارض بینهما لتساویهما فی القوة فیحتاج حینئذ الی الترجیح فنعمل بمذهب عیسی بن ابان والا فلا ای ان

فالنفی فی حدیث بریرة مما لا یعرف الا بظاهر الحال فلم یعارض الاثبات
وفی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فوقعت المعارضة
وجعل روایة ابن عباسؓ انه تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن
الاصمؓ لانه لا یعدله فی الضبط والاتقان وطهارة
الماء وحل الطعام والشراب من جنس
ما یعرف بدلیله

لم یکن النفی علی القسمین المذکورین بل بناه الراوی علی ظاهر الحال فلا یکون مثل الاثبات لان
الاثبات مبنی علی دلیل والنفی لا دلیل له فلا یتحقق التعارض بینهما بل یعمل بالاثبات فی یعمل
علی مذهب الکرخی ولما مهد القاعدة فرع علیها بقوله فالنفی فی حدیث بریرة وهو قول الراوی
انه علیه السلام خیرها وکان زوجها عبدا مما لا یعرف الا بظاهر الحال لانه لیس لنفی الحریة الطاریة
عنده دلیل سوی انه بناه علی ظاهر الحال وهو ان عبدیته کانت معلومة متقررة من قبل فلم یعارض
ذلک النفی الاثبات الذی فی قول راوٍ اخر وهو اعتقت بریرة وزوجها حر لان الخبر
بالحریة لا یصح الا بعد العلم بوجودها بدلیل فقد ما خبا الحریة علی اخبا نفیه اعنی العبدیة
والنفی فی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فمن روی انه علیه السلام تزوج
میمونة وهو محرم انما رواه بدلیل وهو انه رای هیئته علیه السلام مثل هیئة المحرمین
من لبس غیر المخیط وعدم تقلم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا کان النفی مثل الاثبات
فی کونهما مبنیین علی دلیل فوقعت المعارضة بین الخبرین علی السواء فاحتیج الی ترجیح
احدهما بحال الراوی وجعل روایة ابن عباس وهو انه صلی الله علیه وسلم تزوجها و
هو محرم اولی من روایة یزید بن الاصمؓ وهو انه علیه السلام تزوجها وهو حلال لانه
ای یزید بن الاصم لا یعدله ای لا یساوی ابن عباسؓ فی الضبط والاتقان قال الزهری
ما اندری ابن الاصم اعرابی بوال علی ساقه اجعله مثل ابن عباس کذا فی شرح المسلم لملا ناعبد العلی
فلذا عمل بخبر النفی هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله مثال
لما اعتمد الراوی علی دلیل معرفته وفی عبارة المصنف تسامح والاولی ان یقول وطهارة الماء
الخ من جنس مما تشبه حاله لکن عرف انه اعتمد علی دلیل المعرفة وتفصیل
المقام ان الاصل فی الماء والشراب الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض الخبران فیه

ه وجه المساعة
ن علی القسمین
یس مما یعرف
دلیله بل هو
قسم ثالث منه
ه وانما قیل
الصواب لانه
علی توجیهه

بانه انما یعرف
انما رواه علی ما یدل
علی دلیل المعرفة
فکان من جنس
ما یعرف بدلیله
منه

مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد

بان يقول احدهما نجس او حرام ويقول الآخر طاهر وحلال فخبر الاول مثبت للحرمة والنجاسة العارضتين ولاشك انه مبني على دليل وهو انه راى سبب الحرمة والنجاسة وخبر الثاني نافي للحرمة والنجاسة المذكورتين فخبر النفي يشتبه حاله لم يدر ان الراوي اخبر بالاصل وبدليل فلا بد من ان يتفحص حاله فان كان خبره مجردا ان الاصل فيهما الطهارة او الحل فلا يقبل لانه نفي بمجرد ليل فلا يصلح للمعارضة فيعمل بخبر النجاسة والحرمة لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ الماء مثلا من نهر جار وادخله بنفسه في اناء طاهر ولم يفارقه بعد حتى يتوهم انه القى النجاسة فيه احد فح كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمة حيث يكون مبنيا على دليل فيقع التعارض ح بين الخبرين احدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام والآخر خبر بنفيهما فيهما اي في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة ثم بين المحال الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بان يكون عدد احدهما ثلثة والآخر اربعة فيترجح ذو الاربعة على الآخر لان القلب اليه اميل وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون في احد الخبرين ولا توجد في الآخر وفي كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن واقرب الى افادة العلم وابعد عن السهو عن قول الاثنين او الثلثة ورجح بالذكورة والحرية الثابتة في العدد بان يكون رواة احد الخبرين رجلين والآخر امرأتين او يكون رواة احدهما حرين والآخر عبدين فيترجح خبر الرجلين على خبر الامرأتين وخبر الحرين على خبر العبدين وقت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين والامرأتين وان كان في خبر العبدين والامرأتين نصاب الخبر وهو العدد واقله الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية في احدهما دون الآخر فيترجح به على غيره كما في الشهادة دون الافراد اي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الافراد لان نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود فخبر كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة فى العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتمل لبيان وهذا باب البيان

الواحد واليه اشار بقوله لان به اى بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية تتم الحجة فى العدد دون الافراد واستدل اى من رجح بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التى ذكرها محمد فى كتاب الاستحسان من المبسوط حيث قال يوخذ بخبر الاثنين دون الواحد وخبر الحرين دون العبدين وخبر الرجلين دون المرأتين يعنى اذا اخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد وكذا الحال فى خبر الحرين والعبدين والرجلين والمرأتين فاذا ثبت ما ذكرنا فى مسائل الماء والطعام ثبت فى الاخبار ايضا وانما كان هذا المذهب عند المصنف مرجوحا ومذهب المخالف راجحا وهو انه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية لان كثرة العدد لا تفيد القوة فلم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى حد التواتر والشهرة لان فى تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء فى افادتهما الظن وكذا الضبط والاتقان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والانوثة بل كثيرة من النساء تفضل على الرجال الا ترى الى عائشة رضى الله عنها وكذلك كثير من العبيد يفضل على الاحرار الا ترى الى بلال ونافع فاى وجه للترجيح فى الذكورة والحرية (زيفه بقوله الا ان هذا اى ما ذكره هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان السلف كان يرجح بما ذكر تارة بل بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان فى معنى الشهادة فروعى فيه العدد والحرية والذكورة بخلاف الاخبار فى الاحكام وهذا هو مختار الامام ابى حنيفة وابى يوسف وعامة اصحابنا رح وهذه الحجج اى الكتاب والسنة اللذين مر بيانهما سابقا واراد بلفظ الجمع باعتبار كثرة اقسامها بجملتها اى بجميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والاحاد من السنة تحتمل البيان اى تحتمل ان بينها المتكلم باى نوع من الانواع الخمسة للبيان وهذا تمهيد لايراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وما يحصل به العلم فههنا ثلثة امور احدها الاعلام اى التبين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبين وثالثها ما يحصل من الدليل والتبين هو العلم فمن نظر الى الاول كابى بكر الصيرفى وصاحب التقويح

هو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
بيان ضرورة اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او
خصوص فيصير موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير
وهو بيان المجمل والمشترك

ال هو ايضاح المقصود ومن نظر الى الثاني كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل ومن نظر الى
ثالث كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود وهو اي البيان
على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع
يان تبديل والاضافة في الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطبي بيان هو تقرير
رقس عليه البواقي والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي
يان يحصل بالضرورة وقال بعضهم في وجه الضبط هو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة
لاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني (اي البيان) بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
ومعه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثاني اكد بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان
تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار
لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رجعله بيانا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف قول النزاع
ليس على ما ينبغي لان من ادخله في البيان اراد بالبيان مجرد اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان
كما لا يخفى ومن اخرجه اراد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس
ببيان فتامل اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال
الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر
السريع في السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحيه انقطع هذا الاحتمال وتاكد
الحقيقة ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله الملئكة وان
كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا
الاحتمال وتاكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقرر لما اقتضاه الكلام ولذا سمي ببيان
التقرير فيصير موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير يجوز مفصولا وموصولا
عندنا وعند الشافعي خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان المجمل والمشترك

فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل

ونحوهما من المشكل والخفى فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه كان مجملا فلحقه البيان من النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين اركان الصلوة ومقدار الزكوة والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان لفظة قروء مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله طلاق الامة تنتان وعدتها حيضتان اخرجه ابو داود والترمذى وابن ماجة والدارمى عن عائشة رض فهذا الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحيض لا بالاطهار والحرة والامة فى ذلك سواء فثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قروء ثلثة حيض فافهم والحاصل لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالمحال ولكن لا يقع عنده ايضا ويجوز تاخيره الى وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض الحنابلة والصيرفى وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائى وابنه لنا اولا ايتا الصلوة والزكوة فانهما مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا ان التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهى جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل فى وقته ولهم ان التاخير مخل بالفعل المقصود اتيانه للجهل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة فى الاخلال بالفعل وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالمهمل فاما بيان التغيير نحو التعليق بالشرط مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فقوله ان دخلت الدار مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لولاه لوقع الطلاق فى الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المصنف قال القاضى الامام ابو زيد وتبعه الامام شمس الائمة ان التعليق بيان تبديل لا تغيير فانه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزى الى التعليقى بل يحدث حكم تعليقى بين الشرط والجزاء فقد بدل الحكم من نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر والاستثناء مثاله له على الف درهم الا مائة فقوله الا مائة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد فصار بيان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير فبيان التغيير اذا كان يستقل فحكمه اخر وان كان بغيره كالتعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل بحيث لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يعد الانفصال بنفس او بسعال او نحوه وانما شرط الوصل

ختلف فى خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى
ن فيه التراخى وهذا ابناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب
حكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيرا من القطع الى الاحتمال
تقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان
وبالفص منه لآخر موصولا ان الثانى يكون

ن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور
وى ابن عباس رض نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبرانى وغيرهم
ه كان يرى الاستثناء بان شاء الله ولو بعد سنة ثم قرأ واذكر ربك اذا نسيت واحتج الجمهور
ا روى الترمذى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين
رأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك انه عليه السلام عين التكفير
تخليص الحالف ولو صح الاستثناء انفصالا لقال فليستثن وليفعل ما هو خير منها لان تعيين
لاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل ولانه لو صح منفصلا لادى الى ابطال العقود من البيع والشراء اهـ ط
العتاق واختلف فى خصوص العموم العام الذى لم يخص منه شئ بل يكون التخصيص ابتداء فعندنا
ى عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى لا يقع اى لا يجوز التخصيص
متراخيا بان يكون هذا التخصيص بيانا بان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يعد نسخا حتى لا يصير
العام به ظنيا وعند اكثر اصحاب الشافعى والاشعرية وعامة المفسرين يجوز فيه التراخى وهذا الاختلاف
ناء اى مبنى على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير
ظنيا فكان التخصيص تغيرا من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لانه
يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل فى بيان التغيير وعندهم كان العام ظنيا
قبل التخصيص وبعده ايضا ظنى فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا كما
هو الاصل فى بيان التقرير هذا فى العام الذى يكون التخصيص فيه ابتداء كما قلنا واما العام الذى
خص منه او لا بدليل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانيا متراخيا ايضا عندنا لا خلاف لنا معهم فيه
لانه كان قبل التخصيص ظنيا كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير وعلى هذا
ى على ان الاتصال فى التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اى
من ذلك الخاتم لآخر اى لانسان آخر ايصاء موصولا بالاول ان الايصاء الثانى وهو الايصاء بفص يكون

لعله اى ما مر

خصوصا للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصا للاول بل صار معارضا فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي ؒ الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

خصوصا اي تخصيصا للاول اي للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتمه والحاصل ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولا ان الفص منه لفلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولو الوصية للثاني موصولا كان الحلقة والفص للاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولا تغير وخصل لوصية الاولى و ان فصل الموصى الايصاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصا اي تخصيصا للاول اي للايصاء الاول بل صار الايصاء الثاني معارضا فيكون الفص فقط مشتركا بينهما بالتنصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيرا وقد فرغ من احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه اي كانه لم يتكلم بقدر المستثنى صلا فيكون التكلم تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء و ينعدم الحكم في المستثنى وقال الشافعي ؒ الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فوجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على الارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارضا في ذلك البعض فبقي خارجا عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دليل الخصوص اي كما ان دليل الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا صورة لانه في الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على اصلنا وان كان على اصل الشافعي فهو

يعني ان الخاص الذي يمنع الحكم في الخاص منه

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصار عندنا تقدير قوله
فلان علي الف درهم الا مائة له علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها
ليست علي وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في
التعليق بالشرط فالتعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعا بل تنجيزه باق كما كان
انما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط فكذا الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام
من كونه ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صحة التكلم بها فكذا الاستثناء
صار عندنا تقدير قوله وهو لفلان علي الف درهم الا مائة له على تسعمائة فكانه
قال ابتداء له علي تسعمائة ولم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده اي
عند الشافعي صار تقدير القول الا مائة فانها ليست علي فلا يلزم عليه المائة
لدليل المعارض لاول كلامه فان اول كلامه يفيد علي مائة مع تسعمائة واخره يفيد
نها ليست علي لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية
عمل الاستثناء نبه على امثلة على المذهبين وبين فائدة الاختلاف في انه تكلم
الباقي او عامل بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل
المعارضة في الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
الطعام الا سواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله ماخوذ من حديث
عمر ابن عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام
مثلا بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعي بناء على اصله اعتبر صدر الكلام (في
هذا الحديث المذكور في المتن) فيكون معنى الكلام وتقديره عنده
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تبيعوهما
هو يا وّل في المستثنى ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من
جنس واحد كما هو الاصل في الاستثناء فاذا كان معناه هذا يبقى صدر الكلام
هو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما في القليل وهو ما لا يدخل
تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس

قوله معارضة فيه

لان الاستثناء عارضه فى المكيل خاصة فبقى عاما فيما وراءه وقلنا هذا استثناء حال فيكون الصدر عاما فى الاحوال و ذلك لا يصلح الا فى المقدر

محلى بلام التعريف لغير العهد فيشتمل جميع افراد الطعام فيكون البيع فى سائرها فى ما وراءه حراما سواء كان البيع فى الطعام القليل والكثير وسواء كان البيع بالمساواة اولا ولما استثنى منه بيع الطعام المساوى بالمساوى انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) فى المساوى من الطعام بطريق المعارضة والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعلى هذا لا يوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما لم يوصف بها لم يدخل تحت المستثنى فيبقى بيعه حراما باى وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الا طعاما مساويا الطعام عارضه اى صدر الكلام فى المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوى والمساواة وصف لا يوجد فى غير المكيل من الطعام فما كان من الطعام المذكور فى قوله لا تبيعوا الطعام مكيلا يثبت بيعه بجنسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون مكيلا لا يشمله المستثنى فيبقى بيعه بجنسه حراما باى وجه كان واليه اشار بقوله فبقى صدر الكلام عاما فيما وراءه اى فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين حراما لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الخ وقلنا بناء على اصلنا هذا استثناء حال اى استثناء من الحال المقدر لان الاصل فى الاستثناء عندنا هو التكلم بالباقى وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى وذلك لا يتاتى الا فى الجنس فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذى هو المساواة الثابتة فى قوله الا سواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فاين المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منه الاخر وهو الحال فصار تقدير الكلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الاحوال الثلثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى حال المساواة فيكون الصدر اى صدر الكلام عاما فى الاحوال الثلثة لا فى القليل والكثير كما قلتم وذلك اى عموم الصدر فى الاحوال لا يصلح الا فى المقدر اى المكيلى وذلك لان المراد من المساواة هو المساواة فى الكيل اذ المسوى فى الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف لان الطعام لا يباع فى العرف الا كيلا والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم

احتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان
الالف متى بقيت الفا لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين
اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل

المفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناوله صدر
الكلام اي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى
فيكون في حيز النهي المفيد للحرمة وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الخ بل هو خارج عنه من
الاصل فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنة حراما فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على
حرمة بيع الطعام واجتج اصحابنا على المختار بثلثة اوجه الاول ما بينه بقوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلما بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج
المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبر لا بلبث نوح عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان
ثم نفى من الالف خمسين عاما بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة
كاذبا وذلك باطل فالخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد
الذي ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اي كانه
لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا لحكمه
مع بقاء العدد اي لا انه تعرض ومنع لحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعني ليس في قوله
الا خمسين عاما تعرض لحكم الالف مع بقاء الالف ثابتا على اصله وانما امتنع حكمه بقدر الخمسين
بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي لان الالف متى بقيت الفا كما يقول الخصم في التوجيه
لم تصلح اسما لما دونها اي لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
علم لمدلوله اي علم جنس العلم ولا يطلق على غير مدلوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
على ما دونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور
واقعا على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشرقي
الهند والروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركو الهند فهذا الاسم يطلق على الباقين بطريق
الحقيقة هذا قياسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافعي في الجواب من

لا وهو تسعمائة
وخمسون سنة

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا
ومنفصل وهو الا يصلح استخراجه من الاول لان الصدر لا يتناوله
فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اى
من ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فكما ان العام الذى خص منه البعض يطلق على
الباقى بطريق الحقيقة كذلك الالف بعد الاستثناء الخمسين منه يطلق على الباقى بطريق
الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعاضة بمنزلة دليل الخصوص في
والمصرح لم يتعرض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لادلة المخالف فلما اعرض عنه
رحمه الله فنحن نعرض عنه ايضا ولا نطيل الشرح ثم الاستثناء لغة استفعال
من الثنى بمعنى الرجوع كان المتكلم رجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان
متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اى ما شرنا اليه فى قولنا فيكون تكلما بالباقى بعده وعرفه
صاحب البديع بقوله اخراج بالا واخواتها واحترز بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج
لعدم دخول المستثنى فى الصدر واحترز بقوله اخراج بالا واخواتها عن مثل جاء القوم
وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالا ثم قوله وهو الاصل اشارة الى ان
المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء فى المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا
فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصنف وقيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة
فقال بعضهم بالتواطؤ اى حقيقة على سبيل التواطؤ بجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك
المعنوى فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد
منهما ومنفصل وهو الا يصلح استخراجه من الاول مثل قولنا جاء فى القوم الا حمارا فالحمار
لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا يتناوله فلما لم يكن الحمار داخلا
فى القوم فكيف يخرج منه لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ
لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تمييز عن الجملة اى جعل المنفصل كلاما مبتدأ
بطريق المجاز وهذا ليس بمراد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا
فى ضمن قوله ومنفصل اى الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذهب
الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فانهم اى الاصنام التى تعبدونها عدو لي
الا رب العالمين ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تقدير بقوله اى

كن رب العلمين واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع
له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو فى حكم المنطوق به نحو قوله تعالى
ورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب لشركة ثم تخصيص الام
الثلث دل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا لصدر الكلام
بمحض السكوت ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت
صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية

ن رب العلمين فانه ليس عدولى فالا بمعنى لكن ويحتمل ان يكون متصلا وبان القوم كانوا
ابدين لله و للاصنام فقال فانهم اى جميع ما عبد تموه عدولى الا رب العلمين ولما فرغ
النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع فى القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما
ان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعا
بيان وانما الموضوع له النطق وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء منه اى من بيان الضرورة
هو فى حكم المنطوق به اى بيان حاصل بغير النطق لكنه فى حكم الحاصل بالنطق هذا هو
وجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه
اه اوجب الشركة بين الابوين مطلقا حيث اسند الارث اليهما من غير بيان نصيب
واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث فانه بين نصيب الام وسكت
ن بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقى لعدم مصرف اخر فلو لم يكن
باقى له لبقى شئ من المال بلا مصرف وبقى نصيب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام
انه سيق لبيان نصيب الابوين فصار تخصيص الام بالثلث بيانا لاب يستحق الباقى
صدر الكلام لا بمحض السكوت فكانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقى فحصل نفس الاستحقاق
صدر الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان فى حكم المنطوق به منه
ى من بيان الضرورة وهو الوجه الثانى منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شانه
تكلم فى الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه راض بها مثل سكوت صاحب الشرع
ند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية اى سكوت النبى عليه السلام عن تغيير امر يعاينه
ن قول وفعل فى زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصر الفاعل على فعله يدل على كون ذلك
امر حقا وذلك مثل ما شاهد النبى صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

الوجه الاول

الوجه الثانى

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري

التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المآكل والمشارب والملابس التي كانوا يواظبون عليها فسكت عنها عليه السلام واقرهم عليها ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة فكان سكوته بيانا ان تلك الامور داخلة في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شان النبي عليه السلام ان يترك الناس على امر منكر وقد قال الله تعالى في حقه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكذا

السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور رجل يطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك انها للغير او على النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير يقال له المغرور لانه اغرته تلك المرأة فولد المغرور حر ويلزم عليه اداء قيمة ولده لصاحب الامة واما منافع بدنه التي حصلت لابيه فغير مقومة اي لا يجب اداء قيمتها على ابيه وذلك لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع تلك القضية على عمر رضي فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن اولادها ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكوتهم عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رزين عن مالك وذكر مالك في موطاه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنه اي من بيان الضرورة وهذا

وجه ثالث منه ما يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس الغرور حرام مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لانه ترك الشفعة لدفع الغرر عن المشتري فانه اذا لم يجعل سكوته اسقاط الشفعة يتضرر به المشتري لانه يحبس عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيع وكذا يتضرر به البائع لانه ربما لا يشتريه رجل خوفا من الشفيع فيتضرر ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له في التجارة دفعا للغرور عن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوته اذنا

الوجه الثالث

ومنه مايثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا رح فيمن قال
للاول له على مائة ودرهم اومائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة و
قال الشافعي القول قوله فى بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
وذلك فيما يثبت وجوبه فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون

للوجه الرابع الاحتمال انه سكت للغيظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعلمه بانه مجبور والمحتمل لا يكون حجة
قلنا سكوته وان كان محتملا لكن الغالب فى العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين
الناس ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه مايثبت بضرورة كثرة الكلام اى
كثرة استعماله اوطول عبارته يدل على المراد مثل قول علمائنا رح فيمن قال له على مائة ودرهم
اوقال لغلامه على مائة وقفيز حنطة ان العطف اى عطف درهم وقفيز حنطة جعل الدرهم
للاول والقفيز بيانا للمائة بان المائة ايضا درهم وقفيز حنطة فكانه قال على مائة درهم ودرهم
وعلى مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة وانما حذف مميز المائة لطول الكلام ولكثرة استعماله
كما يقال بعت هذا بمائة وعشرة دراهم ويراد بالكل الدراهم من غير فوق فلما صح عطف
الدراهم على المائة فى البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذا يصح عطفه فى الاقرار ايضا
مفسرا لها وقال الشافعي رح القول المعتبر قوله اى القائل المقر فى بيان المائة لان قوله ودرهم
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة واذا
لم يصح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
المعتبر فى المائة قوله اتفاقا قلنا فى جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف فى باب
العدد يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما
ضرورة كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر تفسيره فناسب الحذف لاجل
الخفة فى الكلام لئلا يعد ذكره عبثا عند البلغاء وذلك اى حذف المعطوف عليه لضرورة
كثرة الاستعمال انما يوجد فيما يثبت وجوبه فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون لانه يثبت فى الذمة غالبا ويكثر العقود والمعاملات به فيجرى على السنتهم
كثيرا ومايجرى على السنتهم كثيرا يحذف فيه مالا يحتاج اليه ويفهم المقصود
بدون ذكره كالمعطوف عليه فى المثالين المذكورين وهو المميز والدراهم

دون الشياب فانها لا تثبت فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم

باب بيان التبديل وهو النسخ

باب بيان التبديل

وتفيد الخطة من هذا القبيل فعلم انهما كانا مميزين فى المثالين المذكورين وانما حذف لكثرة الاستعمال دون الشياب اى بخلاف الشياب فانها لا تثبت فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم او ما فى معناه كالبيع بالشياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعى على هذا غير جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع فى القسم الخامس منه فقال **باب بيان التبديل** ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له بابا وفى هذا المقام خمسة ابحاث الاول فى تعريفه والثانى فى جوازه والثالث فى محله والرابع فى شرطه والخامس فى الناسخ والمنسوخ والمصنف ترك البحث الثانى لشهرته ونحن نذكره ان شاء الله تعالى فشرع فى البحث الاول فقال وهو اى التبديل النسخ فانه عبارة عنه لانه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها وقال واذا بدلنا آية مكان آية فسمى النسخ تبديلا والنسخ فى اللغة يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ونسخت الريح الآثار اذا محقتها وثانيهما النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى آخر او من حالة الى حالة اخرى يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف فقال القاضى والغزالى انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل ورجحه الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاولى ان يعتبر فى الشرع معنى النقل فان التوجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد نقل وقيل معنى الازالة لانه اوفق للمفهوم الشرعى من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفى الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعى مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعى خرج به بيان حكم غير شرعى وهو العقلى كانتهاء الاباحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل ورود الشرع بنص متاخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعى اذ هو خطاب الله تعالى كما تقدم ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم لان فى نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق عن التابيد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه

نسخ فی حق صاحب الشرع بیانٌ لمدۃ الحکم المطلق الذی کان
علوما عند اللہ تعالی الا انہ تعالی اطلقہ فصار ظاہرہ البقاء
حق البشر فکان تبدیلاً فی حقنا بیانا محضا فی حق
صاحب الشرع وھو کالقتل فانہ بیان محضٌ للاجل فی حق
صاحب الشرع

ل انتہائہ وبعدہ لا یتصور نسخہ لعدم بقاء حکمہ وکذا الحکم المؤبد لا یصح نسخہ وقولہ بنص
حترازعن الاجماع والقیاس فانہ لا یجوز النسخ بھما وعن بیان الانتہاء الحاصل
الموت والنوم والغفلۃ والعجز وعدم المحل فانہ لیس بنسخ لانہ لیس بنص وقولہ متاخر
عن مؤدہ ای عن زمان ورود الحکم الاول احترازعن البیان المتصل بالحکم الاول سواء
کان مستقلا ومثل تخصیص العام فانہ لا یکون متاخرا عند الجمہور من اصحابنا کقولہ
وا تقتلوا اہل الذمۃ عقیب قولہ اقتلوا المشرکین متصلا وغیر مستقل کالاستثناء
کقولہ اقتلوا المشرکین الا اہل الذمۃ والغایۃ مثل قولہ اتموا الصیام الی اللیل والشرط مثل
صل ان کنت صحیحا والوصف مثل اکرم الناس العلماء فان ہذہ الامور لا تکون الا متصلا
فلا یثبت النسخ بشئ منہا کذا فی الشرح البدیع ف واعلم ان شمس الائمۃ لم یجعل النسخ
من البیان اذ البیان اظہار حکم الحادثۃ عند وجودہا ابتداءً والنسخ رفعٌ بعد الثبوت
واما فخر الاسلام فجعلہ من البیان لان النسخ فعل الشارع وحقیقتہ اظہار مدۃ الحکم
للعباد فالنسخ بالنسبۃ الی علم اللہ والواقع بیان وبالنسبۃ الینا تبدیل واشار المصنف
بقولہ النسخ فی حق صاحب الشرع ای بالنسبۃ الیہ بیان محض باظہار لمدۃ مشروعیۃ
الحکم المطلق وتبدیل بالنسبۃ الینا لان الحکم الذی رفع الآن کان معلوما عند اللہ تعالی
انہ ینتہی فی وقت کذا بالناسخ لانہ کان موقتا بذلک الوقت عندہ الا انہ تعالی اطلقہ
ای لم یبین للعباد توقیت الحکم المنسوخ وانتہائہ فصار ظاہرہ البقاء فی حق البشر لان
طلاق الامر بشئ یوہم بقائہ فکان النسخ تبدیلا فی حقنا لانہ بدل الاباحۃ بالحرمۃ بیانا محضا
فی حق صاحب الشرع وہو ای النسخ کالقتل فی انہ بیان فی حق صاحب الشرع وتبدیل فی حق
العباد فانہ ای القتل بیان محض للاجل ای لاجل المقتول فی حق صاحب الشرع فان اجلہ
کان موقتا عند اللہ تعالی بالوقت الذی قتل فیہ وکان ذلک معلوما للہ تعالی فان المقتول

وتغيير وتبديل فى حق القاتل

ميت باجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع لحيوة المقتول المظنون استمرارها فى حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه القصاص والدية فى الدنيا والعقاب فى العقبى اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وقالوا يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر ولا بشئ ثم منع عنه بل امر فى اول الامر بما هو خير لهم فى كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنا لدفع هذا التوهم جوابان الاول الزامى والثانى تحقيقى اما الاول فهو ان التورية الموجودة الان فى ايديهم مملوة من النسخ وانبهك على امثلة قليلة لتكون على بصيرة الاول انه قد تزوجت الاخوة من الاخوات فى عهد ادم عليه السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة كما فى باب العشرين من سفر التكوين (انها اختى بالحقيقة ابنة ابى وليست ابنة امى وقد تزوجت بها) والنكاح بالاخت سواء كانت الاخت عينية او علاتية او اخيافية حرام مطلقا فى شريعة موسى عليه السلام كما فى الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء (لعنة الله على من يضاجع اخته من ابيه او امه) الثانى احل الله لنوح عليه السلام ولاولاده جميع الحيوانات كما فى الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها (وكل ما يتحرك على الارض وهو حى يكون لكم ماكولا كالبقل الاخضر) والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة فى شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما فى الباب الحادى عشر من سفر الاحبار الثالث قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتى خاله كما هو مصرح فى الباب التاسع العشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام فى شريعة موسى عليه السلام كما فى الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاحبار الرابع فى الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاحبار قد امر بذبح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك الحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

لـه هذا قول ابراهيم عليه السلام فى ذلك الكتاب ١٢ منه

يموت وقد نسخ ذلك الحكم فى الباب الثانى عشر من سفر الاستثناء حيث خص لهم
ذبحه عند بيته اذا كان المذبح بعيدا قال هوتن فى الصفحة ٦١٧ من المجلد الاول من تفسيره
بعد ما نقل تلك الايات (فى الظاهر فى هذين الموضعين تناقض لكن اذا لوحظ ان الشريعة
الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بنى اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديلها
بالتوجيه فى غاية السهولة) ثم قال نسخ موسى فى السنة الاربعين من هجرتهم قبل دخول
فلسطين ذلك الحكم اى حكم سفر الاحبار بحكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر
انه يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم فى اى موضع شاءوا ويأكلوا انتهى
ملخصا فاعترف هذا الحبر بالنسخ صريحا فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
يعترضون علينا بالنسخ وكيف يغمضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
خاصة وقد تقلد علماء النصارى فى هذا العصر فى مقابلة المسلمين باقوال اليهود وانكروا النسخ
فنذكر شواهد الزامهم ايضا الاول فى الباب الحادى والثلثين من كتابه رويا هكذا ٣١
رها ستاتى ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرايل وبيت يهوذا عهدا جديدا ٣٢ (ليس
مثل عهد الذى عاهدت اباءهم فى اليوم الذى اخذت بايديهم لاخرجهم من ارض مصر)
وقد اعترف مقدس النصارى بولوس فى الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة
موسى الثانى فى الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج
رجلا اخر بتلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به فى باب الرابع
والعشرين من كتاب الاستثناء وفى الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا
وهكذا لا يجوز لرجل اخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا كما صرح به فى الباب الخامس والتاسع
عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما فى شريعة موسى وقد نسخت حرمتها
فى الشريعة العيسوية بقول بولوس الذى هو عند هو رسول الله كما فى اية الرابعة
عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا انى تيقنت
وعلمت من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس فى حق من يعلمه
نجسا وقال فى الاية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا (فان
جميع الاشياء طاهرة للطاهرين وليس شئ طاهرا للنجسين والمنافقين لانهم كلهم

ومحله حكم يكون فى نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافى

نجسون حتى عقلهم وضميرهم فانظر كيف اباح جميع الاشياء للنصارى حتى الخمر والخنزير وقد نسخ جميع ما حرم فى شريعة موسى الرابع حكم الختان وتعظيم السبت مؤكد فى التوراة حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح فى الاية الحادية والعشرين من الباب الثانى من انجيل لوقا والحال ان الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح فى الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الاحكام العملية التى كانت فى التوراة سوى الاربعة ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا فابقوا حرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول فى الباب الخامس من اعمال الحواريين ثم بعد ذلك لما راى مقدسهم بولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا الا الزنا فاباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم يكن عليه عند احد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ فى الشريعة العيسوية من جميع الاحكام المؤكدة فى التوراة وهل فوقه نسخ اخر فانظر كيف اخرجوا رقبة التكليف عن اعناقهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيقى فهو انه ليس النسخ فى الاحكام الابدية ولكنه امر بشئ على وفق الحكمة واقر حكمه فى علمه الى حين ثم لما جاء ذلك الوقت رفعه وامر بشئ اخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم بما على حسب علمه ومصلحته بشرب الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم فى الغد بشئ اخر على ما يناسب المريض فلا يقول له احد انه جاهل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعليم الخبير انه ما كان يعلم حال الشئ ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام فى هذا المقام **البحث الثالث فى محله ومحله** اى محل النسخ حكم يوجد فيه امران احدهما ان يكون ذلك الحكم فى نفسه محتملا للوجود والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكذا لو يحتمل عدم المشروعية كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر مشروعيته فلا يقبل النسخ وكذا لا يجرى النسخ فى الاخبار مطلقا سواء كانت بالامور الماضية او المستقبلة او الحاضرة لانه يؤدى الى الكذب وكذا لا يجرى فى الاحكام العقلية والحسية لانه يؤدى الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما اشار اليه بقوله ولم يلتحق به اى بذلك الحكم الذى يصلح ان يكون منسوخا ما ينافى الحق

اى الجواب التحقيقى

البحث الثالث فى محله

النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما فى قوله تعالى خلدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة

البحث الرابع فى شروطه

النسخ وذلك المنافى على ثلثة اقسام كما بينه المصنف بقوله من توقيت نصا لانه اذا التحق بذلك الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ هذا هو القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتى الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فاندفع ما قال القاضى الامام ابو زيد وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا او تابيد عطف على قوله توقيت ثبت ذلك التابيد نصا اى صراحة كما فى قوله تعالى خلدين فيها ابدا فانه تعالى اثبت التابيد صراحة بقوله ابدا فهذا ايضا لا يصلح النسخ لان التابيد الصريح ينافى النسخ كما ذهب اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى صدر الاسلام ابو اليسر انه يجوز نسخ ما الحقه تابيد او توقيت وهذا هو القسم الثانى وفيما اورده المصنف من المثال بقوله تعالى خالدين الآية نظر لانه فى الاخبار ولا يجرى النسخ فى الاخبار كما مر فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبرا لا للتابيد فالاولى فى نظيره قوله تعالى فى المحدود فى القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فهذا لا ينسخ للتابيد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد فى الاحكام تابيد صريح انتهى او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تابيد الشرائع التى قبض عليها النبى عليه السلام دلالة قوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تحتمل النسخ لانه انما يكون بوحى على لسان نبى فلما ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم فابن النسخ فهذه الشرائع مؤبدة اى يبقى حكمها ما دامت دار التكليف ولما فرغ عن البحث الثالث شرع فى البحث الرابع فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذا القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك

البحث الرابع فى شروطه

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك الخلاف مبني على اختلاف اخر وهو ان النسخ عندنا بيان لمدة العمل القلب اصلا ولعمل البدن تبعا فيكفي في الاصل وهو التمكن من عمل القلب عندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من العمل وانما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور في ان القياس لا يصلح ناسخا الشئ من الادلة الاربعة اما الكتاب والسنة فلانهما اقوى منه والاضعف لا يصلح ناسخا للاقوى كما تقدم ولان الصحابة تركوا القياس لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه اخرجه ابو داود والدارمي بمعناه واما الاجماع فلانه في معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف يكون الآخر ناسخا له اذ المنسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض في زمانين فحكم بالآخر لاجل انه ناسخ والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن صحيحا فلذا لا يسمى ذلك نسخا في اصطلاحهم هذا ما عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانماطي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطا من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنبطا منها لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اقول لا نسلم هذا لان العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها وهي اصل القياس فكيف ينسخ به المقطوع وكذلك الاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا الشئ من الادلة

لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة متمسكين بان المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد في زمان ابي بكر الصديق رض واجيب بان سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وذلك يتاتى على اربعة اقسام عندنا احدها نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى هي العدة باربعة اشهر وعشر الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم ثنائي يتاتى على اربعة اقسام احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز عند الجمهور خلافا للشذوذ قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الا ان رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ومثاله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرجه عبد الرزاق والنسائي واحمد والترمذي والحاكم قيل هذا منسوخ بالاية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن الاية ورابعها نسخ السنة بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متلوا في المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وفي القسمين الاخرين خلاف للشافعي واليه اشار بقوله وقال الشافعي رح لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة اى وسيلة الى الطعن في شان النبي صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا لو جاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله فكيف يصدق قوله وانا نقول في الجواب النسخ بيان مدة الحكم لا انه ابطال الحكم المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث مبينًا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث النبي عليه السلام مبينا للكتاب فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضا نسخ كما سياتي وكذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله فيجوز ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب ف اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولا واحدا وهو مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقيل لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلا لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرائني وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان واظهر قوليه انه لا يجوز ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فهذا يدل على ان الاية لا تنسخ بالسنة لانه قال نات بخير من الاية المنسوخة او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نات فنسب الاتيان الى نفسه فلا يجوز ان يكون الاتي بالناسخ النبي عليه السلام وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكم فلا يجوز بقوله النسخ والجواب عن الاول انا لا نسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم الكتاب او مساويا له بحسب مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خير من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة وكذا لا نسلم ان السنة الناسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم بل هي ايضا

يجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم
كمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه
حتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

لله وهو الذي بها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والجواب عن الثاني ان المراد بالتبديل المنفي هو
ديل نظمه فما كان شأنه عليه السلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو سلم فالتبديل
قع في النسخ من النبي عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
وله لتبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت السنة بالكتاب لم تصلح بيانا له بل يكون الكتاب فعالها والجواب ان النسخ بيان الحكم
صطلان يكون الكتاب بيانا لها ومعنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق فانه نافع من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل
نسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر وهذا على اربعة اوجه الاول نسخ
لاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بان نسخ عموم
بقي اصله اما الاول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالانساء كما يدل عليه قوله تعالى او ننسها وكما في صحيح مسلم عن
لمؤمنين عائشة الصديقة رض كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرم من الحديث وكان يحرم الثاني والثالث
لوقوعيا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة لان النظم حكمين احدهما ما يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة الا
غيرها وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته اي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فيجوز الانفكاك
نهما فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت فجاز ان ينسخ احدهما بدون الاخر اما الوقوع فقد روى عن امير المؤمنين
ر كان فيما انزل عليه اية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة رواه الامام مالك والشيخان
روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابي بن كعب بكم تقدون ايها يعني سورة الاحزاب وانما لتعادل سورة البقرة
والكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع
يمار فرفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
آيات عدم القتال وهي سبعون اية وقيل مائة وعشرون اية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون اية اخرى

سوى تلك الآيات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا للشافعي
علم انه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فانها لا تكون نسخا عند الجمهور وانما الخلاف في زيادة
غير مستقلة كزيادة شرط ففيها ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب الحنفية الثاني انها ليست
سخ واليه ذهب الشافعية الثالث انها ان كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان كانت تغير
زيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا لا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان تحدث

لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حكم الوجوب فيما يجب حقا لله لانه لا يقبل الوصف بالتجزي حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة على النص وابوا زيادة النفي حدا في زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا لا وكذا قيل واستدل المصنف على المذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو المزيد عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد صار مجموعا مركبا من الجزئين احدهما المطلق وثانيهما القيد واحد الجزئين يكون بعض المجموع فالمطلق احد الجزئين فهو ايضا بعض المجموع الذي هو حق الله وما ارى ليس للبعض حكم الوجوب فيما يجب حقا لله تعالى اي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من صلوة او عقوبة لو كفارة بغير انضمام الباقي اليه حكم وجوب الكل فان من صلى ركعة من الفجر لا تكون فجرا بغير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه اي حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزي حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا في مقابلة ثلثين يوما الاولى فاتها في المرض ذلك لان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او باطعام ستين مسكينا او بتحرير رقبة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا لا بالصوم ولا بالاطعام لفوات بعض الحق واحترز بقوله فيما يجب حقا لله تعالى عن حقوق العباد فانها تقبل الوصف بالتجزي ثبوتا فان من ادعى على غيره الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان احدهما بالالف والآخر بالكل ثبت له الالف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد التقييد يكون بعض الحق كما مر فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وان كان بيانا صورة وذلك لان حكم المطلق غير حكم المقيد فاذا قيد المطلق انتهى حكمه فصار الثاني الى المقيد نسخا للاول وثمرة الخلاف انه لا يجوز عندنا الا بخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان والى هذا اشار بقوله لهذا اي لاجل ان الزيادة على النص نسخ عندنا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب كما جعله الشافعي فان عنده لا يجوز الصلوة بدونها لانه اي جعل الفاتحة ركنا زيادة على النص هو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فانه عام مخصوص يقتضي الجواز بدونها فما قاله الشافعي زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عندنا كما مر ولا يجوز النسخ بخبر الواحد وابوا اي علماؤنا زيادة النفي في الجلد حدا في زنا البكر اي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي وهو تغريب عام جزء الحد في زنا البكر كما جعل الشافعي فانه قال اذا زنا البكر يجلد مائة جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ويغرب عاما

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

ياة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة
بر الواحد والقياس في الذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام
ى اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه
س من هذا الباب في شئ لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران

له عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام رواه مسلم لانه زيادة على النص المذكور والزيادة
بر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث رواه ويجوز انه نسخ وابو ازيادة الطهارة شرطا في طواف
يارة اى لم يجعل علماؤنا الطهارة شروطا في طواف الزيارة حيث لا يجبر نسك وتمامها كما جعل الشافعي لانه
يادة على النص وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام والزيادة على النص بخبر الواحد وهو
له عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن يتكلم فيه فلا يتكلم الا بخير رواه الترمذي
لنسائي عن ابن عباس لا يجوز انه نسخ وابو ازيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اى لم يجعل علماؤنا صفة
ايمان شرطا للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي فانه قال لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة
قتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين فيحمل المرقية
طلقة فيهما على المرقية المؤمنة لان الكفارات كلها جنس واحد ونحن نقول ان الرقبة فيهما مطلقة فتقييدها
قيد الايمان قياسا على الرقبة الواردة في القتل زيادة على النص والزيادة على النص نسخ كما مر ولا يجوز النسخ بالقياس
فقوله بخبر الواحد متعلق بالصورتين الاولين والقياس متعلق بالصورة الاخيرة ولما فرغ عن السنة القولية
شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنن القولية افعال
رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال القصدية لانه صدر عنه صلى الله عليه وسلم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لا يصلح
للاقتداء ولذا لا يوصف بالحسن والقبح هي اى الافعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة الينا والا فلا يوجد
في حقه عليه السلام شئ واجب اصطلاحا لان الواجب اصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل كلها قطعية عندنا
الا السنة ولذا قسم القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين سوى فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام مباح كالاكل والشرب
ومستحب كالتسمية في الوضوء وتخليل اللحية والمراد بالمستحب الراجح جانبا تيانه من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة
لا يرد ان هنا قسما اخر وهو السنة وواجب كسجود السهو وفرض كالصلوة الفريضة وصومها وهذا الافعال
لها ما يقتدى به فيها اى في افعاله عليه السلام قسم اخر وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه
قصد فعل مباح من تعثر الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الاثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
شي في الطريق لكنه اى القسم الاخر ليس من هذا الباب في شئ اى من باب الاقتداء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران

ببيان انه زلة واختلف فى سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

ببيان انه زلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى راخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطى فمات هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل فى آدم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلة وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لما ذكرت ان افعاله عليه السلام مما يقتدى به من الاقسام الاربعة وسماه يقتدى به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانهما ايضا مما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان فى افعاله عليه السلام وان كانا مما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام المكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر واختلف فى اقتداء سائر افعاله عليه السلام التى لم تصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا كالاكل والشرب لم تكن مخصوصة به كاباحة الزيادة على الاربعة فى النكاح فقال البعض كابى بكر الدقاق والغزالى يجب التوقف حتى يتبين انه عليه السلام على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض كما قال ابو العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا مالم يقم دليل المنع واشار المصنف الى ما هو المختار عنده فقال والصحيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازى ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة اى على صفة من الاباحة او الندب او الوجوب يقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما كان مندوبا له يكون مندوبا لنا وما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا ومالم نعلمه على اى جهة فعله اى من جهة الاباحة او الندب او الوجوب فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة وذلك لانه لم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل كما قال تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فهذا تصريح على وجوب التاسى بافعاله عليه السلام فوجب التمسك به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يقم دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم لزمنا اتباعه لكونه عليه السلام امام الهدى فاعلم ان الوحى على نوعين ظاهر وباطن والاول على ثلثة اقسام احدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع فى سمع النبى صلى الله عليه وسلم فعلم بانه جبريل بآية قاطعة وثانيها ما ثبت عند عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من الله تعالى بان اراه بنوم من عنده بلا شبهة فالهامه

يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم فى اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا فى هذا
فصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحى فيما ابتلى به وكان لا يقر على الخطأ
اذا اقر على شئ من ذلك كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم بخلافه فما يكون من غيره من البيان بالرأى هو نظير
الهام فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
شرائع من قبله القول الصحيح فيه ان ما قص الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا

عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف الهام الاولياء واما ما ثبت فى المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لانه كان فى ابتداء
النبوة وما هو بالهاتف فلم يكن من شأنه عليه السلام اذ لم يثبت به الاحكام فالثانى ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المص
بقوله ويتصل بالسنن بيانا طريقة رسول الله صلعم فى اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا فى هذا الفصل الى فى ان النبى عليه
السلام هل كان يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال الاشعرية واكثر المعتزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد وهو المنقول عن ابى يوسف
وهو مذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث واليه شار بقوله والصحيح عندنا اى عند اكثر اصحابنا انه عليه السلام كان يعمل بالاجتهاد
ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طمعه عن الوحى فيما ابتلى به من الحادثة فهو صلعم كان مأمورا بانتظار الوحى اذا نزلت الحادثة
حتى ينزل عليه ثم كان يعمل بالرأى ان لم ينزل الوحى بعد مدة الانتظار وهى مقدرة بثلثة ايام وقيل بحسب فوت الفرض ثم اذا عمل بالرأى وقع الخطأ
اجتهاده ينزل الوحى للتنبيه على الخطأ وهذا معنى قوله وكان لا يقر على الخطأ مثل سائر المجتهدين فاذا اقر عليه السلام على شئ من ذلك
اى اذا ثبت قبله عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل الوحى للتنبيه على الخطأ كان ذلك دلالة قاطعة على صواب الحكم لما كان يتوهم انه
كان يجتهد بالرأى فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب فدفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين
من البيان بالرأى هذه الجملة بيان لما وهو اى اجتهاده فى كونه قطعيا نظير الهام فانه اى الهام عليه السلام حجة قاطعة فى حقه
حتى لا يجوز لاحد ان يخالفه لليقين بانه من الله تعالى وان لم يكن الهام فى حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا اجتهاده
ولما فرغ عن هذا شرع فى شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبلهم
من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل بشريعة
احد من الانبياء لان شريعة كل نبى انتهت بوفاته او ببعث نبى آخر فلا نعمل بشرائعهم وقال بعضهم يلزمنا العمل بها
على انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت فى القرآن او من اهل الكتاب من غيرهم واشار المصنف الى ما هو الحق بقوله والقول
الصحيح فيه هو المختار عند اكثر مشائخنا كشيخى ابى منصور والقاضى الامام ابى زيد الشيخين شمس الائمة و
فخر الاسلام واليه مال اكثر المتأخرين ان ما قص الله ورسوله منها اى من الشرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به على انه
شريعة لرسولنا صلعم حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه اذا بينا لله فى كتاب رسولنا عليه السلام من غير نكير
عليه فصار كانه جزء من ديننا فمثال ما قص الله من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليهم اى اليهود فيها

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم قال ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

اى التوراة ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا ومثال ما ذكر علينا بالانكار قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى على الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم من هذا ان تلك الاشياء ليست حراما علينا وانما شرط للعمل بالشرائع التي ان تكون مذكورة بوحي متلوا وغير متلو لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهي غير خالية عن التحريف والتغيير وقد اقر به كثير من علماء اهل الكتاب ولولا خوف التطويل لذكرت منه ما يكفيك بل التوراة الموجودة في ايدي اليهود اليوم صنفت بعد موسى عليه السلام لانه قال فيها فمات موسى ودفن في فلان الجبل ولا يعرف قبره الى اليوم ثم فوض الامر الى يوشع بن نون فيعلم من هذه الجمل ان ذلك الكتاب صنف بعد موسى يوشع بن نون ويظهر بعد النظر فيه ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ التزم مؤلفه ان يبين فيه ما مضى من عهد آدم الى زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع وناقض اقواله في الاخبار وم يقل فيه في اى موضع انه من الله تعالى او من تصنيف موسى عليه السلام وكذا حال الانجيل فان الاناجيل الاربعة الموجودة في ايدي النصارى اليوم مؤلفها اربعة رجال احدهم متى فهو بين حال عيسى عم من يوم ولادته الى يوم موته وثانيهم مرقس هو ايضا يذكر في كتابه حاله عليه السلام بعد موته وثالثهم لوقا وهو جل ما يروى ان عيسى عليه السلام بين كرحالاته اعتمادا على الرواية كما يظهر من سياق كتابه وابعدهم يوحنا وهو ايضا بعد زمان كثير يبين تاريخ عيسى عليه السلام ومع ذلك وقع في هذه الكتب ايضا كثير من التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى فاذا كان الامر كذا فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحي متلو او غير متلو فاذا قلت فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الى اصل التوراة بل الى ما هو محرف من كتاب التاريخ الذي ذكرت حاله لك انفا والله اعلم ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم قال ابو سعيد البردعي رحمه الله وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا تقليد الصحابي المجتهد واجب على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين لا على صحابي اخر وا التقليد اتباع الغير على ظن انه محق بلا نظر في الدليل لتراث به اى بقوله ومذهبه القياس عند احتمال السماع والتوقيف من النبي صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسند اليه فكان تقديم قول الصحابي من هذا النوع كتقديم الخبر الواحد على القياس وان سلم انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فهو ايضا يصلح ان يترك به قياس غيره

لفضل صابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال
ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال
الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم و
من غير ان يثبت انه بلغ غيره قائله فسكت مسلما له واما ان اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوا قاويلهم

لان رأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم واليه اشار بقوله لفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال
التنزيل ومعرفة اسبابه فبهذا الاعتبار لهم مزية على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكما اذا تعارض
القياسان لمن بعدهم فيترجح احدهما على الآخر بنوع ترجيح فكذا ينبغي ان يترجح قياسهم على قياس غيرهم
من المجتهدين لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهمه المخالفون ان قول الصحابي يحتمل
الرأي فكيف يترك به قياس غيرهم لمساواتهم في الرأي وهذا هو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم واليه مال الملم قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة منا والقاضي الامام ابو زيد كما يظهر من تقريره في التقويم لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس
لانه حجة السماع متعين منه عليه السلام اذ لا محالة اذا لكذب غير متصور في حقهم رضي الله عنهم ولا مدخل للرأي فيه فيترك
به القياس كما يترك بالخبر الواحد بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس فيحتمل ان يكون هذا رأيه والرأي يحتمل الخطأ لكونهم غير
معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكيف يترك به القياس قال الشافعي في قوله الجديد واليه ذهب كثير من المعتزلة
والاشاعرة لا يقلد احدهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لانه ظهر فيهم الفتوى بالرأي حيث لا يمكن انكاره واحتمال
الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين ولا فرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها
وبين غيره لانه يحتمل انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولم يكن هو دليلا في الواقع فلا يكون اجتهاده حجة على غيره
من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد عدمه وجوبه انما هو
في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم يعني هذا الخلاف المذكور انما يتحقق في الصورتين الاولى هي ان صحابيا قال شيئا ولم
يثبت فيه خلاف فضلهم حتى لو ثبت خلاف فهم فيه فحينئذ لا يجب تقليده بالاتفاق بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء والثانية
ما بينها بقوله من غير عطف على قوله من غير اختلاف اي ثبت انه اي الحكم وقول الصحابي بلغ غيره قائله فسكت مسلما له
اي ثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت ان ذلك الحكم الذي قال به احدهم بلغ غيره وهو سكت
وسلم ذلك ولم يرد قوله اما لو ثبت ان ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان اجماعا فلا يتصور الخلاف حينئذ
بل يجب تقليده للاجماع بالاتفاق اشار المصنف الى ضد الصورة الاولى بقوله اما ان اختلفوا اي الصحابة في شئ
فالحق لا يعدوا اي يتجاوز اقاويلهم فلا يجوز لاحد ان يحدث قولا آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين

ولا يسقط البعض بالتعارض لانه تعين وجه الرأى لما لم يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس وأما التابعي فان رأحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

اقوال فقد اجمعوا على نحصار الحق فيما قالوا لعدم اجتماعهم على الخطأ لعدم خروج الحق عن اقاويلهم وهذا هو الاجماع المركب فمن خرج عن الاجماع يصير قوله باطلا ولما كان يتوهم انه اذا تعارض اقوالهم فيما بينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل باجتهاده وان ادى اجتهاده الى قول اخر سوى اقوالهم فعبر بقوله ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لانه تعين وجه الرأى في اقوالهم اى اقوالهم انما كانت بالرأى لما لم يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع اى لما لم يحتجوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولو ياتى احدهم بالحديث المرفوع على قوله فلعلهم الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه فحل قول كل واحد منهم محل القياس فصار تعارض اقوالهم كتعارض القياسين فكما لا يبطل القياسان بالتعارض لا يبطل اقوالهم ايضا فكما يرجح احد القياسين على الاخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يرجح احد القولين ويعمل به ولا يحدث قولا اخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي المجتهد فان رأحمهم اى الصحابة في الفتوى كشريح رأحم عليا في شهادة الابن للاب فانها عند علي كانت جائزة فخالفه في ذلك شريح وقصته مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض والحاصل ان التابعي ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشائخ وقال بعضهم لا يجوز لانه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على اسبابه وعن ابي حنيفة رح فيه روايتان احدهما انه قال لا أقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلد لان الصحابة كانوا يرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم فلما صار من تبعتهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

باب الاجماع

لما فرغ من مباحث السنة شرع فى مباحث الاجماع وله فى اللغة معنيان آحدهما العزم على الشئ يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ اى عزموا وثانيهما الاتفاق وفى الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من امة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على واقعة فقولنا الاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام ايضا فانهما ليسا باجماع وقولنا الصالحين يخرج اجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فانه ليس بحجة وقولنا من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اجماع مجتهدى الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا فى عصر زمان ما قل او كثر فلا يتوهم ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق جميع المجتهدين فى جميع الاعصار الى يوم القيمة والمراد بقولنا على واقعة الاجماع على حكم يعم المنفى والمثبت والاحكام العقلية والشرعية وقد قيل صاحب التوضيح بالشرعية فعندئذ الاجماع على حكم شرعى وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فى الاجماع اصلا واما على رأى من اعتبر فيما لا يحتاج فيه الى الرأى فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق فى كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه الى الرأى والكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأى ف واذا عرفت هذا فاعلم انه يجب على القائل بحجية الاجماع النظر فى ثبوته وفى تحققه وفى نقله وفى جهته **المقام الاول** النظر فى ثبوته فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته فى نفسه لان الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم اليهم ولا يمكن النقل اليهم لانتشارهم فى المشارق والمغارب قلنا عدم امكان النقل فى حق من جد فى الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من قعد فى قعر بيته وهذا فى اجماع الصحابة واهل البيت واهل المدينة اما بدا واصلا لان نقل الحكم اليهم ما كان متعذرا فضلا ان يكون محالا ثم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دليل قطعى او عن ظنى وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان لنقل لا محالة عادة واذا لم ينقل علمنا انه لم يوجد ولو وجد لم يحتج الى الاجماع بل كفى ذلك الدليل القطعى واما الثانى فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والانظار والجواب عن الاول فهو انه قد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الاجماع

الذى هو اقوى منه وفيه رفع الخلاف المحوج الى الاستدلال وعن الثانى بان الظنى قد يكون جليا حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلاف الطبائع لا يمنع الاجماع فيه بخلاف الظنى الدقيق والخفى **المقام الثانى** النظر فى تحققه فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته فى نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن لان العادة تستحيل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب فى المسئلة الفلانية حكم بالحكم الفلانى لانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا من تفاصيل احكامهم معهذا يمكن ان يختفى بعضهم خوفا من الموافقة والمخالفة وان يظهر خلاف رأيه والاعتبار برأيه لا بالفاظه على ان اتفاقهم فى آن واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قبل ان يتفق عليه **المقام الثالث** النظر فى نقله الى من يحتج به فقال المنكرون لا يخلو اما ان ينقل بخبر الاحاد وذا غير مفيد اذ لا يجب العمل به فى الاجماع كما سيجئ واما بالتواتر وذا غير ممكن لان من البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان ينقل الينا والجواب عن الدليلين ان هذا انكار للظاهر اذ يعلم يقينا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعى على الظنى وما هذا الا بثبوته منهم ونقله الينا **المقام الرابع** النظر فى كونه حجة فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافا للنظام والشيعة وبعض الخوارج واستدلوا على حجيته بالآيات منها ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال بها ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعد عليه وجمع بينه وبين مشاقة الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو المطلوب ومنها واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه التمسك بها انه نهى عن التفرق وخلاف الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ومنها فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول وجه التمسك بها ان وجوب الرد الى الله اى الى كتابه والى رسول الله اى الى سنته انما هو فى صورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فينعدم الرد اليهما لفوات الشرط فثبت ان عند عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا كونه كافيا عن الحكم عنهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رووا عنه احاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة على عصمة الامة من الخطأ وان كان كل واحد منها احادا ولكن يبلغ قدر المشترك منها حد التواتر فمنها ما روى الترمذى عن عبد الله بن عمر قال قال

اختلف الناس فیمن ینعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدینة

رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله لا یجمع امة محمد علی ضلالة ویدالله علی الجماعة ومن یشذ شذ فی النار وعنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار رواه الترمذی وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذة والقاصیة والناحیة وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعة والعامة رواه احمد وعن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابوداؤد وبالدلیل المعقول هو انهم اجمعوا علی القطع بتخطئة المخالف والعادة تحیل اجماع العدد الکثیر من المحققین علی قطع فی شرعی من غیر قاطع فوجب تقدیر نص فیه فتامل ثم اختلف القائلون بکونه حجة شرعیة هل هو حجة قطعیة او ظنیة فعند اکثرهم قطعیة کصاحب البدیع وصاحب الاحکام وذهب طائفة الی انها ظنیة نظرا الی ما یرد علی ادلتهم المذکورة فی هذا الباب کما ذهب الیه صاحب المحصول فاحفظ تلک الفوائد العجیبة والعوائد الغریبة اختلف الناس الذین قالوا یکون الاجماع حجة فیمن ینعقد بهم الاجماع قال بعضهم وهو داؤد بن علی الظاهری وشیعته واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین عنه لا اجماع الا للصحابة رض لانهم هم المخاطبون بقوله تعالی کنتم خیر امة الآیة بقوله تعالی کذلک جعلناکم امة وسطا الایة اذ الخطاب للموجودین لا للمعدومین وغیرهم کانوا معدومین حین الخطاب فان الاحادیث الواردة علی الثناء من النبی علیه السلام علی الصحابة الدالة علی صدقهم وکونهم علی الحق مخصصة لهم ولان الاجماع لابد فیه من اتفاق الکل وذلک فی زمان الصحابة ممکن واما فیمن بعدهم فلا لتفرقهم فی المشارق والمغارب والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا یتناول غیرهم ولا لزمان لا ینعقد اجماع الصحابة بعد موت من کان موجودا عند النزول لانه لیس اجماع جمیع المخاطبین لخروج بعضهم بالموت فلا یکون حجة وایضا یلزم ان لا یعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلک الآیات وهذا خلف وایضا یلزم ان لا یخاطب من بعدهم بالاحکام وعن الثانی ان الثناء علی الصحابة لا یقتضی ان لا یعتد بغیرهم بل قد ورد کثیر من الاحادیث الدالة علی عصمة الامة الی یوم القیمة ولان النصوص عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قیل هو مالک لا اجماع الا لاهل المدینة لانه علیه السلام قال ان المدینة کالکیر تنفی خبثها رواه الشیخان ولان المدینة دار الهجرة ومهبط الوحی ومجمع الصحابة ودار العلم ومدفن النبی علیه السلام فاذا کانت مشتملة علی تلک الخصائص

الحميدة فلا يخرج الحق عن اجماع اهلها ولا يعد واجماعهم والجواب ان غايته يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على نفى فضل غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتمالها على فضائلها المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك كونها مولد النبى واسمعيل عليهما السلام لا يدل على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وحدهم فانه لا اثر للبقاع فى اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد والمكى والمدنى والشرقى والغربى فى ذلك سواء وقيل قوله ذلك محمول على ان رأيتهم مقدمة على رواية غيرهم وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض الاجماع الا لعترة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعترة الرجل اقرباؤه فذهب هؤلاء الى انه ينعقد بهم الاجماع وحدهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه التمسك انه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجس الخطأ فثبت انهم هم المعصومون عن الخطأ فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عنهم كما يدل عليه ما روى انه لما نزلت هذه الآية لف النبى عليه السلام عليهم الكساء وقال مشيرا اليهم هؤلاء اهل بيتى واما السنة فهو قوله عليه السلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وجه التمسك انه عليه السلام حصر ما يعصم به عن الضلال فى الكتاب والعترة فلم يكن فى غيرهما حجة واما المعقول فهو انهم هم المختصون بشرف النسب بهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال النبى صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم حجة الجواب عن الاول انا لا نسلم المراد بالرجس المنفى الخطأ كما قلتم بل هو دفع التهمة عن نساء النبى عليه السلام ودفع امتراء الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت فى نساء النبى عليه السلام كما يدل عليه سياقها وهو قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء الى قوله انما يريد الله الآية ولف النبى عليه السلام عليا ومن معه لا يدل على نفى كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثانى ان هذا من الآحاد وهو ليس عندكم اهلا بان يعمل به فضلا عن الاحتجاج به ولو سلمنا هذا فلا نسلم صحة نقل بل المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالك فى موطاه ولو سلم فيحمل على كون رواتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا مدخل له فى الاجتهاد وانما العبرة فى ذلك باهلية النظر وجودة الذهن واما المخالطة بالنبى عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات ومن كان

قال بعضهم لاجماع الا لعترة النبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر
من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا
بحجة فى السفر والحضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فكذا اقوالهم ولو كان الامر كما قلتم لانكر على رضى الله
عنه على من خالفه ولقال ان قولى حجة وانا معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل
عصر اى فى كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الادلة التى تفيد حجية الاجماع عامة شاملة لا
خصوصية فيها لاهل المدينة ولا لاصحاب النبى وعترته عليه الصلوة والسلام بل يكفى ان يكون الاجماع من
اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما يحتاج
فيه الى الرأى كتفصيل احكام النكاح والطلاق والعتاق فينعقد الاجماع فى تلك الامور من المجتهدين
فقط ولا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه اما ما لا يحتاج فيه الى الرأى كنقل القرآن واعداد الركعات
فلا بد فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء
وكثرتهم عند الجمهور لان الادلة السمعية الموجبة لعصمة الامة وكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد
دون عدد وسواء بلغ عددهم عدد اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين و
اتباعه الى انه يشترط فى حجية الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لانهم اذا بلغوا حد التواتر لا يمكن اتفاقهم
على الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب فى الخبر فى اختلف الجمهور
فى ان المجتهد اذا انحصر فى العصر فى الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره
من الامة يصدق عليه لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا الآية فاذا كان الواحد
امة كانت الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير وقال بعضهم
فى قوله وحده لا يكون حجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع واقله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا و
هم اهو القوى لان الامة لا يطلق على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز فى ابراهيم
تعظيمه ارتكابه فى غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك الاجماع حتى يموتوا فى تلك المسئلة اربعة اقوال
الاول انه لا يشترط انقراض عصر المجمعين لانعقاد الاجماع مطلقا حتى لو اتفقوا على امر ولو ساعة
لم يجز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذهب جمهور العلماء منا ومن اصحاب الشافعى والاشاعرة
والمعتزلة والثانى انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم او لجميعهم وكذا يجوز لغيرهم المخالفة
ما بقى واحد من المجمعين فاما اذا ماتوا جميعا فلا وهذا مذهب ابى بكر الرازى واحمد بن حنبل والثالث
انه يشترط فى الاجماع السكوتى دون غيره والية ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائى واختاره صاحب

٦٠ اختلفوا فى انقراض العصر فى الاجماع على اقوال الاول

ولا لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا لمخالفة من لا رأى له فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

القول الرابع

الاحكام والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا قاطعا فلا واليه ذهب امام الحرمين والمختار هو الاول لان الادلة السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما اى فى امر نسبوا به اى بذلك الامر الى الهوى مثلا اذا انعقد الاجماع على فضيلة ابى بكر فخالف الروافض فيه غير معتبر لانهم فى ذلك نسبوا الى الهوى فرضا لموخالفوا فى غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجسمة وغلاة الروافض فهو كالكافر لا يعتبر قوله اصلا وان لم تكن مفضية ففيه ثلاثة اقوال الاول انه لا يعتبر مطلقا والثانى انه يعتبر مطلقا والثالث انه يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على غيره وقال شمس الائمة صاحب المبدعة ان لم يكن بدعته موجبة لها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع والسر مال المصنف لانه داخل فى الامة غايته انه فاسق ببدعته وذا لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده خصوصا فيما لا يرجع منسوبا به الى الهوى ومال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس من الامة على الاطلاق بسقوط عدالته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبى ولا عبرة لمخالفة من لا رأى له كالعوام فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى يعنى فى الاحكام التى لا يحتاج فيها الى الرأى كنقل القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الاجماع واما الاحكام التى يحتاج فيها الى الرأى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع مخالفتهم وفى هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول انه لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار لاقوال المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامى مقلد المجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامى ومخالفته فى الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون فى الارض شرقا وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على اقاويلهم فلو كان ذلك شرطا لما انعقد الاجماع وهذا هو الحق المبين والثانى يعتبر مطلقا لانهم فى الامة وانما ثبتت العصمة للامة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الرأى ولا يعتبر فى غيره واليه ذهب المصنف

لان اى هو من امة الدعوة وليس من امة الاجابة ١٢ منه

الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول
السلام ثم الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوتى فى الدلالة على التقرير دون النص

ر من المحققين ولما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الاجماع شرع فى ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب
قوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا اجمعنا على كذا لانه لا خلاف فيه اى فى هذا القسم من
جماع ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام فهذا الاجماع لا خلاف لاحد فى كونه حجة لوجود اجماع
حابة وعترة النبى عليه السلام واهل المدينة ووجود النص عن الكل فصار مثل الآية والخبر المتواتر
يكفر جاحده كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنه ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى
ن الصحابة وسكوت الباقين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على حكم فى مسئلة قبل استقرار
اهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر
لف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور ويسمى بالاجماع السكوتى وهو اقوى من الاول لان السكوتى فى
الالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص ولان الا يكفر جاحده تفصيل المسئلة ان العلماء
تلفوا فى الاجماع السكوتى على اقوال القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد بن
بل وبعض الشافعية وهو مختار ابى اسحاق الاسفرائنى وقول الجبائى الا انه اشترط فى ذلك انقراض
صر على السكوت القول الثانى انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا ومذهب داود
اهرى وابى بكر الباقلانى من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالى والشافعى فى احد قوليه القول الثالث
ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابى هاشم والشافعى فى احد قوليه واختاره ابن الحاجب
مختصره الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع انه ان كان فتيا من مجتهد فهو اجماع وان كان
حاكم فلا واليه ذهب ابو على بن ابى هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من
ل حسير غير معتاد بل المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم سكوتهم عن اظهار
لاف دليل ظاهر على وفاقهم لان العادة مستمرة بان الحادثة اذا وقعت بادر اهل العلم
الاجتهاد وطلب الحكم واظهار ما عندهم فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول
ن دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عنده
فاذا سكت دل على ان هذا الحكم عنده حق اذ السكوت عن الحق حرام وذا بعيد عن المجتهد الساعى فى اقامة الحق
وصا عن الصحابة رضى الله عنهم واحتج النافون لكونه اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل
كون لامور اخرى منها انه لم يجتهد فى الواقعة بعد ومنها ان اجتهاده لم يؤده الى شئ وادى الى خلافه ولكن سكت

القول الاول الاجماع السكوتى
القول الثانى
القول الثالث
القول الرابع

ثم اجماع من بعد الصحابة ؓ على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتمادا على ان كل مجتهد مصيب منها انه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد منها انه سكت لمهابة من افتى بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس فى مسئلة العول والجواب ان تلك الاحتمالات وان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين واما قصة ابن عباس فغير ثابت وقد ثبت ان عمر كان اشد انقيادا للحق وقد ظهر خلاف كثير من الصحابة رضى الله عنهم ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اى بعد اجماع الصحابة الاجماع من اهل كل عصر بشرط ان لا يكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذا الاجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم اى من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اى فى ذلك القول الذى اجمعوا عليه مخالف بان اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كمسئلة بيع ام الولد فانه لا يجوز عند عمر ويجوز عند على ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذا القسم من الاجماع دون الكل وسياتى وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد ثم بين وجه كونه دون من سائر الاقسام فقال فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين منهم ابو بكر الصيرفى من الشافعية والشيخ ابو الحسن الاشعرى واحمد بن حنبل والغزالى والجوينى وهو امام الحرمين ونقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة رضى الله عنه هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لاحد ان يأخذ بالقول المخالف لهذا الاجماع ودليلهم هذا ان فى ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله والا لزم تعطل المذاهب الماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذى هو شرط للاجماع فلم ينعقد الاجماع والجواب انه منقوض بما اذا لم ينتشر خلافهم فانه يجرى فيه وهو حجة اتفاقا وعندنا اى عند كثير من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة ؒ وهو المختار عندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكلا الاجماعين سويان فى كونهما حجة لان الادلة السمعية عامة متناولة لكليهما ولانه لو لم يكن اجماعهم حجة للزم تخطية الامة الاحياء فى اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثانى واللازم باطل للادلة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحدیث وفیما سبق فیه الخلاف بمنزلة الصحیح من الآحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع کل عصر علی نقله کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالآفراد کان کنقل السنة بالآحاد وهو یقین باصله لکنه لما انتقل الینا بالآحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدما علی القیاس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحدیث وفیما سبق فیه الخلاف بمنزلة الصحیح من الآحاد ولما فرغ من ذکره ومراتبه شرع فی کیفیة نقله الینا ومراتبه بهذا الاعتبار فقال واذا انتقل الینا اجماع السلف ای الصحابة رض باجماع ای باتفاق کل عصر علی نقله ای نقل ذلک الاجماع کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر حتی یکون موجبا للیقین والعمل کاجماعهم علی خلافة ابی بکر رض فان هذا الاجماع منقول الینا بنقل المتواتر واذا انتقل الینا بالآفراد ای بخبر الآحاد مردودا الوصول الی حد التواتر کان کنقل السنة بالآحاد کقول عبیدة السلمانی اجتمع الصحابة رض علی محافظة الاربع قبل الظهر وعلی الاسفار فی الفجر وعلی تحریم نکاح الاخت فی عدة الاخت وعلی توکیل المهر بالخلوة الصحیحة ولم یمثله بالحدیث المشهور عند الاصولیین کالمتواتر الآن المشهور فی قرن الصحابة لم یبلغ حد التواتر وهذا الامر لا یتحقق فی الاجماع لانه لم یکن فی زمن النبی علیه السلام حتی یقال فی قرن الصحابة لنقول بخبر الآحاد ثم بعد ذلک تواتر بل هو نشأ فی زمن الصحابة فبعد ذلک لیس بالآحاد او متواتر فلذلک قال کنقل السنة بالآحاد فیکون حکمه کحکم خبر الآحاد ثم بین وجه الشبهة بینهما بقوله وهو ای الاجماع یقین باصله مثل السنة فکما ان السنة قطعی ویقین باصلها لکونها منسوبا الی المعصوم فکذلک الاجماع قطعی ویقین باصله لکونه منسوبا الی الامة المعصومة عن الخطاء لکنه ای الاجماع لما انتقل الینا بالآحاد اوجب العمل دون العلم ای انما صار ظنیا بحسب النقل بخبر الآحاد کما ان السنة صارت ظنیة بحسب النقل بخبر الآحاد فلذا اوجبا العمل لا الیقین ولذا لا یکفر جاحدهما وکان ذلک الاجماع مقدما علی القیاس کما ان السنة تتقدم علیه لان القیاس فرع الاصل هذا ما ذهب الیه جمهور العلماء وقال بعض فقهائنا والغزالی ان الاجماع بخبر الواحد لا یثبت فلا یکون موجبا للعمل واستدلوا علیه بان فیه اثبات امر عظیم من اصول الفقه بالظاهر ای بدلیل ظنی وقیاسه علی خبر الواحد فی الاصول لا ینبغی ان تثبت بالظنی لان الاصول حجة قطعیة اعتقادیة یتوصل به الی اثبات الاحکام العملیة ف اختلفوا فی انعقاد اجماع الاکثر مع مخالفة الاقل علی ستة اقوال الاول انه لا یعتبر وهو مذهب الجمهور الثانی انه یعتبر وهو مذهب محمد بن جریر الطبری وابی بکر الرازی من اصحابنا وابی الحسن الخیاط واحمد بن حنبل فی احد الروایتین عنه الثالث ان بلغ المخالفون عدد التواتر لا ینعقد والا ینعقد وهو مذهب اکثر الاصولیین الرابع ان سلم الاکثر اجتهاد المخالف فیه لا ینعقد والا ینعقد الخامس ان هذا

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظيرا الآخر

لا يكون اجماعا ويكون حجة السادس ان اتباع الاكثر اولى جاز خلافه والحق هو الثانى بثلثة اوجه الاول ان لفظ المؤمنين ولفظ الامة الواردين فى الادلة الدالة على عصمة الامة وكون الاجماع حجة صادقان على الاكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف اى اكثرهم والثانى قوله عليه السلام اتبعوا السواد الاعظم وهو الاكثر وقوله من شذ شذ فى النار والواحد والاثنان بالنسبة الى الجمهور شاذ معتوب فلا يعبأ بقوله والثالث الاجماع فان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على خلافة ابى بكر رضى الله عنه مع مخالفة على رضى الله عنه وسعد بن عبادة رضى الله عنه وهذا يعد اجماعا ومن انصف فى نفسه لعلم ان اشتراط الكل يهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع فى بحث القياس واخره عن الاجماع لكونه ادون منه قوة فقال **باب القياس** وهو اى الباب يشتمل على بيان نفس القياس اى معناه وحده لغة وشرعا فانه سيبين معناه اللغوى والشرعى وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فيبين المصنف فى هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سياتى ووجه حصر الباب فى تلك الامور الخمسة ان الشئ اذا لم يعرف معناه اللغوى والاصطلاحى لا يصح البحث عنه لان البحث عن المهمل عبث وبعد تعيين معناه اما ان يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له اولا وعلى التقدير الثانى اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف عليه ذلك الشئ اولا بل يتوقف الشئ عليه والمراد بالركن العلة التى هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع اذ هى ركن القياس كما سياتى والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام والشروط على ما ياتى فى بيان ركنه لا بيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياس الاثر الثابت به وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهى نتيجة القياس فالقياس تبين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع اى تعدية الحكم واثباته فى الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس والقياس علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من مشايخنا الشافعى فان الشافعية علل اطردية ولنا مؤثرة فخرجنا فيها على وجه تلجئهم الى القول بالتاثير والشافعية تدفع العلل المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع فهذا البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث وسياتى الوضوح فانتظر ما الاول هو بيان نفس القياس فشرع اولا فى بيان معناه اللغوى فقال فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظير الآخر اعلم اختلف العلماء فى معناه اللغوى فذهب ابن الحاجب واتباعه الى ان معناه المساواة يقال فلان يقاس بفلان اى يساويه وذهب الاكثرون الى ان معناه التقدير وهذا اظهر لان القياس صفة القائس والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه

والفقهاء اذا اخذ واحكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة واما شرطه فان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر

والضمير فى قوله اجعله يرجع الى النعل نظرا الى ظاهر اللفظ وان كان مؤنثا سماعيا ثم شرع فى المعنى الاصطلاحى فقال والفقهاء اذا اخذ واحكم الفرع من الاصل والمراد من الاخذ اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والحاصل اذا اظهر واحكم الفرع من الاصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذى هو علة الحكم فى الاصل والفرع سموا ذلك الاخذ المذكور قياسا وهذا معنى القياس فى اصطلاح الفقهاء والمناسبة بين المعنيين اى اللغوى والاصطلاحى ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة فالمعنى الاصطلاحى موافق للمعنى اللغوى فى التقدير الا ان فى اللغة التقدير مطلق وفى المعنى الاصطلاحى التقدير بين الاصل والفرع فى العلة والحكم فظهر ان المساواة فى العلة والحكم بين الاصل والفرع شرط للقياس وهذا ليس بحل تحقيقى للقياس بل الحال المنقول عن الشيخ ابى المنصور رح انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة فى الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم مثل العلة احتنابا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذى هو ايضا وصف الى الفرع والعلة التى هى الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز واما شرطه اى القياس فاربعة الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان تقدم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدما على الوجود فالاول من العدميين فان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اعلم ان الاصل فى القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم البيع بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر لانه محل لحكم الحرمة فى البيع بجنسه متفاضلا والتصرف ورد (اول ٢ كذا) فيه والارز فرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص واجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة فى هذا المثال والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا فى الارز ولكن الحق هو الاول وهو ينا سب المقام والمراد من الخصوص التفرد لا الخصوص من صيغة عامة لانه غير لازم للقياس والباء فى بحكمه صلة الخصوص والضمير راجع الى الاصل والباء فى بنص اخر للسببية فالمعنى على هذا التقدير فشرطه ان لايكون محل الحكم الذى هو المقيس عليه متفردا بالحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له و
ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة

ونساد الطعن على تقدير ان يكون المراد بالاصل المنصوص الدال ويكون الباء بمعنى مع لا يخفى على الفطين
كقبول شهادة خزيمة وحده فالاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه الذي هو القبول
تعظيما وتكريما له بسبب نص اخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي
ان يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس
مخالفا لقوله عليه السلام وهو باطل وقصته على ما روى ابو داود واحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه ان النبي
عليه السلام ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه النبي صلعم ليقضي ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله
عليه وسلم المشي وابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي
صلى الله عليه وسلم ابتاعه فنادى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعا هذا الفرس
الا بعته فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعته منك فطفق
الاعرابي يقول هلم شهيدا فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة
فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادة رجلين ذكي التجار
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا اجد الرواية التي ذكرها بعض
الشارحين بلفظها فذلك القبول كان حكما ثبت بالنص اختصاصا اي خزيمة به اي بالحكم وان الله تعالى
قد اوجب التعدد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهد واشهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم
ولكن خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة الحديث كرامة له لانه
فهم من بين الحاضرين ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعاينة فكما يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على
خبره عليه السلام فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص
والشرط الثاني ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان
هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره والعدول عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول
ان يخصص ويستثنى حكم النص لا بسبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشرع حكم من جانب الشارع
ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه لا يعقل وجه الاعداد دون تسمية هذا القسم معدولا به عن القياس
مجازا اذ لا عموم له ولا قياس له حقيقة سمي المستثنى خارجا عن القياس والثالث الاحكام المفروضة العديمة
النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين وهذا وان كان يفهم وجهه لا نا نعلم ان رخص المسافر

له اذ لم يكن الفرض ان لا يكون النص الدال على الحكم المقيس عليه مخصوصا بحكم بل الفرض ان لا يكون الحكم المقيس عليه مخصوصا بحكم بنص لا شك ان النص الاخر هو الذي يكون معدولا به عن القياس وكذا قوله ولكن خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلعم من شهد له خزيمة الخ ليس بصحيح لان الخاص هو الحكم الذي ثبت بالنص اختصاصا لا نفس خزيمة كما لا يخفى على الفطين منه

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غيره ايضا وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس ايضا مجاز وهذه الاقسام الثلثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق والرابع ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنات فعند جمهور الفقهاء اذا شارك حكم فى علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمراد المصنف عن كون الاصل معدولا به عن القياس مما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فلا يرد عليه بالمستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انفا فلا يستحسن التقابل بينهما كايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة فان ايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالمنافى وهو النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة فهذا الاصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه لارتداد فيمن اقتدى فى الصلوة والعياذ بالله فلا ينقض وضوءه والقهقهة فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لان الاصل ثبت فى الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض الوضوء بالقهقهة فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجود بين ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا ويجوز ان يسمى عدة امور التى تشترك فى امر واحد باسم واحد فى الشروط الاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعدى كان الى بعض الشروح فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعيا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه اى بلا تفاوت وتغير والثالث ان يكون الفرع نظيرا للاصل لا دونه والرابع ان لا يكون النص فى الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف سوى الشروط الاربعة احدهما ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لان اتحاد العلة فى القياسين فذكر الواسطة لغو وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يصح التعليل عند نا خلافا للشافعى ولكن لا ثمرة لها كما لا يخفى فالمصنف فرع على كل من الشروط الاربعة تفريعا كما سيأتى تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة هذا التفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فابن شريح والباقلانى وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما يخامر العقل

//

لانه ليس بحكم شرعى ولا الصحة ظهار الذمى لكونه تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى طلاقها فى الفرع عن الغاية

فالتبيين اذا بلغ حد السكر وحامر العقل نسميه خمرا ونحكم بالحد بشربه القليل والكثير منه قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من افراد الخمر المحرمة لعينها واستدلوا بعصير العنب لانه لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر واذا زالت زال الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هى وصف الشدة فما وجدنا الشدة فيه اطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا انه حرام لعينه قليله وكثيره سواء فى ذلك كالنبيذ فالحاصل انهم يخرجون العلة فى الاصل اللغوى لاطلاق الاسم عليه فما وجدوا فيه هذه العلة اطلقوا عليه اسم الاصل ولكنه فرق بين ان يعطى للنبيذ حكم الخمر اذا بلغ حد السكر لاشتراك العلة وبين ان يطلق عليه اسم الخمر فان الاول قياس فى الحكم الشرعى والثانى قياس فى اللغة لانه ليس بحكم شرعى دليل على قوله فلا يستقيم وحاصله ان التعليل لاثبات اسم الخمر على سائر الاشربة حكم لغوى ليس بحكم شرعى والتعليل انما احتيج اليه فى الحكم الشرعى اذ اللغات توقيفية على السماع فان ثبت من اهل اللسان فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة والتعليل فى اللغة غير مستقيم اذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير فالقارورة وان سميت بهذا الاسم بمعنى انه يتقر فيه الماء ولكنه لا يصح ان يطلق على الدن وبطن الانسان اسم القارورة وان كان يتقر فيها الماء فعلم من هذا ان التسمية القارورة بهذا الاسم علة اخرى سوى التقرر وهو الوضع فتامل ولا اى لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى تفريع على الشرط الثانى وهو ان يكون التعدية فى الحكم بعينه اى بلا تغيير وانما شرط هذا لاجل المساواة بين الاصل والفرع فلو تغير حكم الاصل فى الفرع لزم اثبات حكم اخر ابتدا فى الفرع غير الحكم الثابت فى الاصل وهذا فاسد والشافعى يقول يصح ظهار الذمى قياسا على ظهار المسلم كما يصح طلاقه قياسا على طلاقه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لفوت الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اى لكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل وهو ظهار المسلم الى طلاقها اى الحرمة متعلق بقوله تغيير فى الفرع وهو ظهار الذمى عن الغاية متعلق بطلاقها والحاصل ان فى هذا التعليل لم يتعد حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة الى الفرع بل تغير هذا الحكم حيث صار مطلقا عن الغاية اذ لا غاية للحرمة فى ظهار الذمى بل هو حرمة مؤبدة

اثبات حكم شرعى للمساواة فى العلة ١٢ منه

له قوله فان قيل الخ اقول هذا السؤال انما يتوجه اذا كان الحكم شرعيا واما اذا كان لغويا كما هو المفروض فلا يتوجه السؤال اصلا فتدبر منه

الحلاوة شائعة بين قد علم ان الشرع وان كان القياس الشرعى لا يقتضى التقرير والتحقيق انه شرط القياس الشرعى على بعض انواعه فيكون الحكم حكما شرعيا اذا كان المقيس عليه حكما شرعيا اذا ثبت منه المطلوب هو

ولا لتعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرهما دون عذرہ فکان تعدیته الی ما لیس بنظیرہ
ولا لشرط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار ؛ وفی مصرف الصدقات لانه تعدیة الی ما فیه نص
لانه لیس باهل الکفارة التی هی داثرة بین العبادة والعقوبة وفی ظهار المسلم حرمة متناهیة بالکفارة
فلما کفر المسلم رفع الحرمة اذ المسلم اهل للکفارة فلو کان الحرمة فی ظهار الذمی ایضا متناهیة بالکفارة
کما کان فی ظهار المسلم لکان التعلیل صحیحا لتعدیة الحکم بعینه وهو الحرمة المتناهیة ولا یستقیم التعلیل
لتعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی تفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیرا
للاصل ودفع لقیاس الشافعی فانه یقول لما عذر الناسی فی الفطر صح صومه کما ورد فی الحدیث انما
اطعمك الله وسقاك فعذر المکرہ والخاطی ولی بالقبول لانهما لیسا بعامدین فی الفعل والناسی کان
عامدا فیصح صومهما ایضا قیاسا علی صومه فاجاب المصنف ان هذا التعلیل غیر مستقیم لفوات الشرط
الثالث وهو کون الفرع نظیرا للاصل اذ الفرع وهو الخاطی والمکرہ لیس مساویا للاصل وهو الناسی لان دون
منه لان عذرهما ای الخاطی والمکرہ دون عذر ای الناسی لان النسیان یقع بلا اختیار من جانب صاحب
الحق وهو الله تعالی وفعل الخاطی والمکرہ مضاف الی الخاطی والمکرہ ولا یضاف الی صاحب الحق لان الخاطی یذکر
الصوم ولکنه یقصر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکرہ اکرهه الجانی انسان یمکن دفعه فلم
یکن عذرهما کعذر الناسی فکان تعدیته ای الحکم وهو عدم الافطار من الناسی الی ما لیس بنظیرہ وهو الخاطی والمکرہ
فیفسد صومهما لا صومه ولا یستقیم التعلیل لشرط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار تفریع علی الشرط الرابع
وهو ان لا یکون النص فی الفرع سواء کان موافقا له او مخالفا کما هو المختار عند القاضی الامام ابی زید ومن تابعه
من المتاخرین وعند الشافعی ومشائخ سمرقند من الحنفیة یجوز التعلیل علی موافقة النص من غیر ان یثبت فیه
زیادة وهو لا شبهة لان فیه تاکیدا لنص علی معنی انه لولا النص لکان الحکم ثابتا بالتعلیل ولا باس بان یثبت
الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما هو داب صاحب الهدایة یثبت المسائل بالنص اولا ثم یؤکده بالقیاس
فالحاصل لا یصح اشتراط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار قیاسا علی رقبة کفارة القتل کما فعله الشافعی
لان هذا القیاس غیر مستقیم لفوات الشرط الرابع وهو عدم النص فی الفرع وههنا ای فی الفرع وهو رقبة
کفارة الیمین والظهار النص المطلق عن قید الایمان موجود فی مصرف الصدقات ای کما لا یستقیم التعلیل لشرط
الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار کذلک لا یجوز التعلیل لشرط الایمان فی مصارف الصدقات الواجبة مثل
الکفارة والقتل حتی لا یجوز صرفها الی فقراء الکفار کما اشترط الشافعی قیاسا علی الزکوة لانه تعدیة الی ما فیه
نص ودلیل لعدم صحة التعلیل لاشتراط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار ومصارف الصدقات وحاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان
تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل كما ابطلناه فى الفروع وانما خصصنا
القيل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حالة التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ فى الفروعات الثلث النص موجود وهو مطلق عن قيد لا يجاز بتغيره
اى مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع
لان الثلاثين هب الى بعض الاوهام ان الشرط الثالث متضمن لشروط اربعة وقبله شرطان فهذا شرط سابع
فلدفع هذا التوهم اطلق اسم الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل لا يتغير عما كان
عليه قبل التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مفهومه اللغوى واما التغير من
الخصوص الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب التعدى وفى هذا المقام
للشارحين كلام طويل تركناه لخوف التطويل لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل والضمير فى نفسه
راجع الى التغير فالمعنى تغير حكم النص فى ذاته باطل سواء حصل التغير فى حكم النص فى الاصل هو المقيس
عليه او فى الفرع كما مر ذكره سابقا فى قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطلناه فى الفروع اى كما قلنا
سابقا لا يكون النص فى الفرع لانه يؤدى الى تغير حكمه فلذا قلت فى هذا الشرط انه لا يتغير حكم النص
سواء كان التغير فى حكم المقيس او المقيس عليه فاندفع ما قال ضياء التلويح ان قوله ولا نص فيه مغن عن هذا
الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص المعلل فيكون المعنى تغير حكم النص المعلل فى نفسه بالرأى باطل كان التغير
حكم الفرع باطل على ما بيناه فى ظهار الذمى ونظائره فافهم كلما كان يرد على هذا الاصل نقوض فتشرح المصنف
فى اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جوزنا بيع قليل الطعام بجنسه متفاضلا من قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام الا سواء بسواء مع ان قوله عليه السلام يجرى فى منع مطلق بيع الطعام بجنسه متفاضلا سواء كان
قليلا او كثيرا فلما علل تحريمة الربوا فى هذا الحديث بالقدر والجنس وعدينا الحرمة الى غير الطعام باشتراك
هذه العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل الشرعى اى الاقل من نصف الصاع بجنسه
متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل فهنا غير حكم الاصل الدال على حرمة الربوا فى القليل
والكثير حيث خصصتم القليل فقال بطلان الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا بقوله لان استثناء
حالة التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير يعنى المساواة حصل
وقد وقع مستثنى من الطعام فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والاصل

الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لانه كذلك جواز الابدال فى باب الزكوة
ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزقا لهم مما اوجب لنفسه
على الاغنياء من مال مسمى لا يحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

فى المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلابد من احد الامرين اما ان يأول فى المستثنى كما يأول
الشافعى ويقول تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال
مستثنى من النهى الدال على الحرمة الثابتة فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الحنطة بيع القليل والكثير متفاضلا
حرام داخل تحت النهى حتى بيع الحفنة بالحفنتين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهى واما
ان يأول فى المستثنى منه كما يأول الحنفية ويقول تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الاحوال
الا فى حال المساواة والاحوال المتداولة فى العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها اصول الكثير
فبيع الكثير فى حالة واحدة وهى المساواة حلال بالاستثناء فى الحالتين اى المجازفة والمفاضلة حرام
داخل تحت النهى واما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة فى المستثنى منه ولا فى المستثنى فبقى على
الاصل الذى هو الاباحة فيجوز بيع القليل بالقليل ضعافا حتى يجوز بيع الحفنة بالحفنتين فصار
التغيير حاصلا فى حكم الاصل بالنص اى بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لانه اى التعليل
كما هو ظنكم وكذلك اى مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الابدال فى باب الزكوة دفع ان احدا
تقويره ان الشرع اوجب الشاة فى زكوة السوائم فى بعض النصاب حيث قال عليه السلام فى خمس من الابل
شاة ولما علمنا بانها مال صالح للحوائج وكل ذلك يجوز اداؤه فلما جوزنا اداء قيمة الشاة باشتراك
العلة نقول بطلنا قيد الشاة المفهوم من النص صريحا حيث جوزنا القيمة مكانها فقد تغير حكم النص بالتعليل
لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعده لم يبق فاجاب المصنف بان هذا الجواز ثبت بالنص اى بدلالة النص
او باقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنص النصوص الواردة فى ضمان الارزاق كقوله تعالى وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل بل هذا التغير ثبت قبل التعليل بالنص لان الامر بالانجاز اى بايفاء
ما وعد للفقراء رزقا لهم كما وعد فى قوله وما من دابة الآية مما اوجب لنفسه على الاغنياء ببيان لما وعد
للفقراء من مال مسمى اى معين كالشاة والبقر والابل ببيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمله اى
انجاز ما وعد مع اختلاف المواعيد الالهية وهى لما كان المشروب للمليك المركب والمسكون وغير ذلك مما يحتاج اليه
الناس اذ المال المسمى اى المعين لا يكفى لتلك الحوائج يتضمن الاذن من صاحب المواعيد وهو الله سبحانه بالاستبدال
اى استبدال الشاة بالقيمة التى بها يتوسل الى جميع الحوائج وقوله الامر بانجاز اسم رزقا لا يحتمل صفة المال المسمى فهو تضمن

فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لابه وانما التعليل لحكم شرعي
وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بل وامريه

الاذن خبر لان وحاصل الكلام ان الزكوة حق الله تعالى بثناء اذ هي عبادة والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره فالزكوة اولا تقع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تقع اولا في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز ما وعد لعباده من المآكل والمشرب والملبس وغير ذلك من ذلك الملك الذي اخذه من الاغنياء وانما فعل هذا لئلا يتوهم ان الله لم يرزق الفقراء بل رزقهم الاغنياء ولا شك ان حوائج الفقراء متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين فهذا الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حق الله تعالى للفقراء لايفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى يجوز مواعيده المتنوعة اذ انجاز مواعيده من مال معين غير ممكن الوقوع عادة فعلم من هذا الامر ان مقصوده من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا للمقدار الواجب بها يعرف القيمة فصار التغيير اي تغيير عين الشاة بالنص اي بدلالة النص او باقتضائه وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعليل لابه اي بالتعليل حتى يصح ما قلنا وقد اعترض على هذا الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة النص او باقتضائه وما يثبت بالاقتضاء او بدلالة النص لا يصلح معارضا لما يثبت بعبارة النص فكيف جوزتم استبدال عين الشاة الذي ثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء او بدلالة النص والجواب ان المتعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبارة النص اداء عين الشاة قطعا لانه يحتمل ان يكون اداء عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فنحن رجحنا الاحتمال الاخير بما ثبت بدلالة النص او اقتضاء فلما ارتفع الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ وبهذا مال اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وقالوا في جوابه انا لا نسلم ان حق الفقير كان في عين الشاة وانما حقه في مالية الشاة لان النبي عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة حيث قال في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تودى في الزكوة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فعبر البعض وهو المالية بالكل وهو الشاة مجازا لتعلم مقدار القيمة فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى احد من المجاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالعين لم يجز ولما كان يرد عليه الا فائدة وهذا التعليل بعد حصول التغيير بالنص اشار الى جوابه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو غير الحكم الاول وهو الاستبدال اذ ثابت بدلالة النص لا الاستبدال فهو اي الحكم الشرعي الثابت بالتعليل صلاح المحل للصرف الى الفقير وتصرف الفقير في هذا المحل انما يكون بدل واما يكون اي الفقير

علیه بعد الوقوع لله تعالی بابتداء الید وهو نظیر ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء التی صالحة للازالة والواجب تعظیم الله تعالی بکل جزء من البدن والتکبیر آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظیما

علیه ای المحل المذکور بعد الوقوع لله تعالی بابتداء الید ففی مرتبة ابتداء ید الفقیر تقع تلک الصدقة فی کف الرحمن وبعد ذلک یصیر للفقیر فکان للفقیر قبضتان احدهما ابتداء والاخری بقاء القبضة الاولی لله تعالی لانه المستحق للعبادة والقبضة الثانیة للفقیر وهذا معنی دوام ید الله علیه وحاصل الجواب هناک حکمان احدهما جواز الاستبدال وهذا الحکم ثبت بدلالة النص کما مر انفا والثانی ان یکون الاستبدال بما یصلح لدفع حاجة الفقیر من الاموال لا بما لا یصلح له کمن ارکب الفقیر علی فرسه الی مسافة معینة بنیة الزکوة فلا یجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العین فی هذا الباب فهذا الحکم ثبت بالتعلیل ولیس فیه تغییر حکم النص بل التغییر فی الحکم الاول حصل بالنص وهو ای ایجاب مطلق المال وتعدیة الصلاحیة الی غیر الشاة نظیر ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا ادفع لدخل مقدر تقریره انه لما ثبت بالنص ازالة النجاسة بالماء کما قال علیه السلام ثم اغسلیه بالماء وعلمنا بان الماء رقیق مزیل للعین والاثر فما وجدنا فیه هذه الاوصاف من الخل وماء الورد جوزنا به ازالة النجاسة فهذا التعلیل غیر تغییر حکم النص وهو ازالة النجاسة بالماء بعینه وتقریر الدفع هذا والماء آلة صالحة للازالة فی النص لانه المقصود فی ازالة النجاسة حتی یلزم تغییر حکم النص بل المقصود ازالة النجاسة بکل ما یصلح له وانما عبر بالماء لیعلل من اوصافه ویتعدی الحکم الشرعی المعقول منه الی ما فیه تلک الاوصاف کما ان المقصود فی الزکوة دفع حاجة الفقیر والشاة آلة صالحة لان استعمال الماء واجب بعینه بدلیل ان من القی الثوب النجس او احرقه فی النار او قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو کان واجبا لما سقط بدون الفعل فبهذا التعلیل لم یتغیر حکم النص اصلا اذ لم یکن حکم النص استعمال الماء بعینه بل ازالة النجاسة سواء کانت بالماء او بغیره من الخل وماء الورد والواجب عطف علی اسم ان تعظیم الله تعالی بکل جزء من البدن والتکبیر بعینه لیس بواجب کما زعمه الخصم بل الواجب الثناء باللسان وانما التکبیر آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظیما جواب لسوال تقریره ان الشرع اوجب التکبیر بعینه لافتتاح الصلوة بقوله تعالی وربک فکبر وبقوله علیه السلام تحریمها التکبیر فعرفنا من النصوص وعلمنا هذا الحکم بالتعظیم والثناء وجوزنا مقام التکبیر ما فیه التعظیم والثناء مثل الله اجل او الرحمن اعظم فقد غیرتم حکم النص المفید وجوب التکبیر خاصة فاجاب عنه بانا لا نسلم ان المقصود هو التکبیر بعینه بل

والافطار هو السبب والوقاع آلة صالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله بهذا تبين ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة اولانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة

او يصير لهم عاقبة

المقصود التعظيم والتكبير آلة صالحة للتعظيم فلم يغير حكم النص بالتعليل والافطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب افراد له ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع آلة صالحة للفطر اى بسببه يحصل الفطر لانه فرد من افراد الفطر كالاكل والشرب جواب لسؤال مقدر تقريره ان الشرع علق الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام (للاعرابى الذى وقع بامرأته فى نهار رمضان) اعتق رقبة الحديث ولما علمتم الحكم بالافطار وجبتم الكفارة بالاكل والشرب عمدا فقد غيرتم حكم الاصل وجوابه ان الافطار هو السبب وانما الوقاع آلة صالحة له فلا تغير فى حكم النص وبعد التعليل اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله والافطار هو السبب تبقى الصلاحية اى صلاحية الاحكام على ما كان قبله اى قبل التعليل فثبت انه لم يتغير بالتعليل شئ من المنصوص ولما استدل الشافعى بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء على مذهبه من قصر الزكوة الى جميع الاصناف المذكورة فى القرآن بان اللام موضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية كمن اوصى بثلث ماله لامهات اولاد الفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد انتم يا معشر الحنفية لما علمتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة لتلك الشركة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد فى تغيير واحد جوز تم صرف الصدقات الى صنف واحد او الى فقير واحد فى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف بالاشتراك فاشار الشيخ الى الجواب به وبهذا تبين اى بما ذكرنا من ان المودى يقع اولا فى كف الرحمن ثم يصير للفقراء فى حالة البقاء بدوام ايديهم عليه كما مرت الاشارة الى هذا المذكور فى قولنا بدوام يد عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى يكون موصلا فى عاقبة الامر عدوا وحزنا لهم فى قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب اى عاقبة البناء خراب فبناء لا لام التمليك كما زعم الشافعى فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف واحد وفقير واحد بعلة الحاجة تغيير

وهم بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلوة وكلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة
حكم النص اولا تراى ان النص وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على
الاول من حيث المعنى يعنى ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع اولا فى كفه اذ القبضة الاولى
فى حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون له كانت اللام للعاقبة ولان النص
اوجب الصرف بعد ما صار صدقة لانه تعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء
والصدقة لا تكون الا بعد الاداء فى الله وقبض الفقير كما قال المصنف فى قوله وذلك اى صيرورة المال
صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى
فتكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة صدقة وملكا للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم
ليس بصدقة نعم ان كان صالحا فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المؤدى
خالص حق الله تعالى وانما ذكرهم لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فعلم ان وجوب الصرف اليهم بسبب
الحاجة والحاجة غالبا تقع بهذه الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التى ذكرها الله تعالى
فى المصارف صنف الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمحتاجين باى سبب احتاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى
يجب الصرف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على
انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم فكانوا وهم بجملتهم اى كلهم بمنزلة الكعبة للصلوة فكما
ان الكعبة ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها فكذا هؤلاء المحتاجون فى الكعبة كلها
قبلة للصلوة فكذا اجميع الاصناف مصرف للزكوة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة فكذا كل واحد منهم مصرف يجوز
الصرف الى جميع الاصناف والى صنف واحد بل الى شخص واحد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف
الزكوة بسبب الحاجة المتنوعة وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ما اوردتم وهذا الجواب على تقدير
ان تكون اللام فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام
للتمليك بعد تمهيد مقدمة وهى ان مدار استدلال الشافعى على ان يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليجب
الصرف الى جملتهم لان فى الصرف الى صنف واحد والى شخص واحد يلزم ابطال حق الباقين فلما تمهد هذا فنقول
سلمنا ان اللام للتمليك ولكنها كانت دالة على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما
اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة انما تكون بعد الاداء
الى الله تعالى بقبض الفقير فعند الاخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايديهم نائبة مناب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه وهو الوصف

بن الله تعالى فلما لم يكن ملكا لهم فى هذا الوقت فلم يجب الصرف الى جميع الاصناف وانما يثبت الملك بعد اعطاء صاحب الزكوة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكوة لم يكن لهم شئ واجبا فهو مختار بين ان يصرف الى جميع الاصناف او الى صنف واحد وشخص واحد فلما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع فى بيان ركنه فقال واما ركنه اى القياس فما اى فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذى جعل علما اى امارة وعلامة على حكم النص اى الاصل مثاله فى قولنا الافيون حرام لانه مسكر كالخمر فنحن نقيس حرمة الافيون على الخمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذى جعل علامة على الحكم الخمر فانا لما تفحصنا احوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والافيون فبسبب شتراكه عندنا حكم الخمر وهو الحرمة الى الافيون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس والركن فى اللغة يقال للجانب الاقوى للشئ وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع للصلوة فلما لم يكن للقياس وجود الا بهذا الوصف جعل ركنا له وانما جعله علما على حكم النص لان موجب الحرمة فى الخمر مثلا هو الله تعالى اذ التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة وانما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان فى الاصل النص موجود لا احتياج الى الوصف وقال بعض المشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشئ من الاوصاف التى اشتمل عليها النص والحاصل ان الوصف (الذى جعل علما على حكم النص وهو العلة لحكم النص) يجب ان يشتمل عليه النص اى يثبت فى النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت فى ذلك النص الذى علل حكمه كما فى قوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فحكم النص فى هذا الحديث عدم نجاستها وعلته الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل فانه من الطوافين الحديث او فى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع نظيرا له اى للاصل فى حكمه اى الاصل بوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذى جعل علما والحاصل بوجود ذلك الوصف الذى جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظير الاصل اى المقيس عليه ويفهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن هو العلة وهو الوصف اى الذى جعل علما على حكم النص وقلنا انه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

الصالح المعدل بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهو ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف

والفرع المسمی بعلة اعلم اختلف العلماء علی مذاهب فقال بعضهم الاصل فی النصوص عدم التعلیل حتی یقوم دلیل التعلیل وقال بعضهم الاصل التعلیل بکل وصف صالح للتعلیل الا ان یوجد المانع عن البعض وقال بعضهم التعلیل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحکم الیه هذا هو الحق عند الجمهور فحینئذ لابد له من تجرد دلیل یدل علی ان هذا الوصف هو العلة دون غیره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصراحة او باشارته او الاجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراد یکفی وهو وجود الحکم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقیل وجوده بوجودها فقط اذ المعدوم لا یصلح علة وقال الاکثرون لا یصیر الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد کما یوجد بین الحکم والعلة یوجد بینه وبین الشرط فلابد من معنی یعقل به کون الوصف علة وذلک المعنی کون الوصف صالحا معدلا کما قال الصالح المعدل بظهور اثره

ای الوصف فی جنس الحکم المعلل به ای بالوصف الحاصل الوصف الذی یجعل علة لحکم النص لابد له من امرین احدهما الصلاحیة التی اشار الیها بقوله الصالح والثانی العدالة التی اشار الیها بقوله المعدل الخ وانما شرطنا هذان الامران لان الوصف بمنزلة الشاهد فکما لابد للشاهد من وصف الصلاحیة وهی العقل والبلوغ والاسلام والحریة ووصف العدالة وهی الدیانة فکذا لابد للوصف المذکور من هذین الوصفین ثم شرع فی بیان الوصفین فبدأ اولا بذکر الصلاحیة فقال ونعنی بصلاح الوصف صلاحیته وهی الموافقة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیه ولا یکون نائیا عنه کالاسلام فانه لا یصح نسبة الفرقة باسلام احد الزوجین الیهما کما نسب الیه الشافعی بل العلة فی ذلک هو اباء احد الزوجین عن الاسلام فهذا الوصف لابی ان یکون الفرقة منسوبة الیه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو ای حصول الملائمة فی الوصف ان یکون

علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف بان یکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی علیه السلام والصحابة والتابعون الکرام ولا تکون منافیة عنها لانهم کانوا یعللون بالاوصاف الملائمة للاحکام لا النائیة عنها فقوله ان یکون الخ علی سبیل التمثیل ولیس معناه ان الملائمة هو کون الوصف معتبرا عند الشارع اذ حینئذ لا یکون الفرق بین الملائمة والتاثیر بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعیة الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة کون الوصف علی منهاج المصالح بحیث لو اضیف الیه الحکم لانتظم کالاسکار لحرمة الخمر فان الاسکار وصف یزیل العقل الذی علیه مدار التکلیف بخلاف سائر اوصاف الخمر لکونها تفنی بالذبل وتحفظ فی الدن فان ذلک لا یصلح لحرمة الخمر والملائمة کون الوصف معتبرا عند الشرع

كقولنا فى الشيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر فى ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثير الطواف لما يتصل به من الضرورة فى الحكم المعلل به فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هى من الطوافين والطوافات عليكم والمناسب قد يكون معتبرا عندنا الشرع وقد لا يكون فلما اعتبر اصحابنا الشافعى الملائمة فى الوصف فالحجة لهم بعد ذلك الى التاثير فلهذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجب العمل بالوصف الا بعد كونه مؤثرا عندنا واذا الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التى لم يوخذ فى معناها التاثير وحينئذ اى وجوده احتيج الصحة القلب عند الشافعى اذ التاثير موجود فى الملائمة عندنا فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام كقولنا فى الشيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف فى علة ولاية النكاح فعندنا الصغر علة وعند الشافعى البكارة فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعنده والبكر البالغة يولى عليها عندنا لا عنده والصغيرة الثيب لا يولى عليها عنده لعدم العلة ويولى عليها عندنا اى يتزوجها الولى بلا رضاها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة لانها وصف الصغر موجود فى كليتهما فكما ان البكر الصغيرة يولى عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا تعليل الى تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغر فانه يليق ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغر مؤثر فى ولاية المناكح جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف فهو مصدر ميمى من الانكاح او بفتح الميم والكاف فهو ظرف زمان ومكان اى ولاية تثبت فى وقت النكاح او فى مكانه وقيل جمع منكوحة فهو ضعيف لان القياس مناكيح كما مر ولاية النكاح انما ثابت بسبب عجز المولى عليها والعجز انما يتحقق فى الصغيرة اذ هى عاجزة عن التفحص فى نفسها بخلاف الكبيرة لتمثل الميم سبيلا دون البكر اذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة الى الولاية عليها والمراد بالعجز بقوله لما تتصل به اى الصغر من العجز عن التفحص فهذا الوصف مؤثر فى ولاية النكاح تاثير لمثل تاثير الطواف فى عدم نجاسة الهرة لما يتصل به اى الطواف من الضرورة فى الحكم المعلل به وهو عدم نجاسة الهرة فاذا حكم ثابت فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة معلل بالطواف فعلة عدم نجاستها هى الطواف كما قال عليه السلام انما هى اى الهرة من الطوافين اى ذكور الطوافين والطوافات واناث الطوافات عليكم فهذه الجملة وقعت موقع التعليل فالحاصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغر فهو موافق لوصف الطواف الذى علل به النبى صلى الله عليه وسلم عدم نجاسة الهرة لكونهما من رجاين تحت جنس واحد وهو الضرورة فكما ان الطواف فى الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة وهى ههنا تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها فكذا الصغر فى ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهى ههنا العجز فهذا التعليل موافق لتعليله صلى الله عليه وسلم فكما ان فى تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعى فاذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العلالة عندنا وهى لاثرلانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره فى موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف علة لحكم عدم النجاسة فكذا وصف الصغر علة للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم فى الاصل ويثبت به الحكم فى الفرع قبل الملائمة التى مر ذكرها انفا وهى الشرط الاول للوصف فبعدها يتوقف الوصف على الشرط الثانى عندا بحنيفة رح وهو التاثير كما سيجئ بيانه وعلى الاخالة عند الشافعى وسلما ذكرت انفا فتبين كرره لانه اى الوصف امر شرعى لان العلل الشرعية المثبتة للحكم التى كلامنا فيها انما يتعرف صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف فصل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة فى الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد وبدون الصلاحية لا يقبل شهادته فكذا ههنا واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفذ العمل الا بعد العلالة التى هى التاثير هذا عندنا واما عند صاحب الشافعى فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاخالة وذلك لانه لا يجب بالقاضى ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستور الحال مالم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذا الحال فى الوصف فلا يجب ان يعمل به مالم يظهر العلالة وهى الاثر لانه اى الوصف يحتمل الرد من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية وهى كونه عاقلا بالغا حرا مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردود الشهادة فكذا بعض الاوصاف صالح لان يجعل علة للحكم لكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل بجعل الشارع فيتعرف صحته بظهور اثره فى موضع من المواضع وهو ان يثبت بنص او اجماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التاثير عند الشافعى منحصر فى هذا النوع خاصة كاثر عين الطواف فى عين سؤر الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سؤر الهرة والثانى ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة فى ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس لحكم النكاح فيصح جعل الصغر علة فى ولاية النكاح ايضا بسبب المجانسة والثالث ان يظهر اثر جنس الوصف فى عين ذلك الحكم كالجنون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنص والجنون جنس للاغماء فاذا ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلوة فصح جعل الاغماء ايضا علة لسقوطها والرابع ان يظهر اثر جنس الوصف فى جنس ذلك الحكم

28

كاثر الصغر فى ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر
دينه فى منعه عن تعاطى محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر
قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره

لكشفة السفر فانه ثبت بالنص كونها علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس للحيض فسقوط الركعتين
جنس لسقوط الصلوة فلاعتبار المجانسة صح جعل الحيض علة لسقوط الصلوة وان ثبت الحكم وهو سقوط
الصلوة عن الحائض بالقرآن لانه لم يثبت بنص واجماع كون الحيض علة لسقوط الصلوة فيهما انما
يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة وكلامنا فى تعيين العلة بنص واجماع لا فى اثبات الاحكام وسواء
ثبت كون الوصف علة للحكم فى ذلك النص الذى ثبت فيه الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة
لحكم عدم نجاسة الهرة فعلينا هذا الحكم تثبت فى ذلك المحل الذى ورد فيه ذلك الحكم او فى غيره كالسكر فانه
علة لحكم حرمة الخمر فحرمة الخمر ثبت من القرآن واما كون السكر علة لهذه الحرمة فلم يثبت من القرآن
بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص
او الاجماع بان يقول هذا حرام لاجل هذا او لانه كذا او علته كذا او بالاشارة والكناية بان يقترن
بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره التعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل فعلة الاستبعاد والتناثر والامثال
فى كتب الاصول كثيرة فعليك بالرجوع اليها هذا تشريح الكلام واما تحقيق الحق فلا يسعه هذا المقام
كاثر الصغر فى ولاية المال هذا قسم ثان للتاثير كما مر وهو اى معرفة صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق
الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر دينه فى منعه عن تعاطى تناول محظور ونحوه فكما ان صدق
الشاهد بعد الصلاحية يعرف بسبب كف عن المعاصى والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده فكذا اصحية
الوصف فى كونه علة للحكم بعد الملائمة انما تعرف بالتاثير اى بظهور اثره بنص واجماع فى موضع من المواضع
حتى يجب العمل بالوصف بعده ولما كان يرد ان القياس حجة شرعية والاستحسان اما لم يعرفه سوى ابى حنيفة
وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان فهل هذا الا ترك الدليل الشرعى فى مقابلة غير الشرعى فاشار
الى دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر لا بالاخالة والطرد كما ذهب اليه غيرنا قدمنا على القياس
الاستحسان الذى هو فى اللغة عد الشئ حسنا تقول استحسنته كذا اى اعتقدته حسنا وفى اصطلاح الاصول
هو القياس الخفى اذا قوى اثره كان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظهوره وخفائه اذ ربما يكون بعض الاحكام
ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الخفى على الظاهر اذا كان قويا كالاخرة مع انها باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة
بسبب القوة وهى البقاء والدوام ففى هذه الاشارة الى ان الاستحسان ليس بخارج من الحجج

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور وبيان الثانى فى من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا سالان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفى الاستحسان لا يجزئه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فيجاز محض لكن القياس وان باثره الباطن الا ان فيه بل هو اقوى نوعى القياس وانما قدمه على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعى بغير الشرعى لانه الدليل الشرعى لان قوى من القياس الذى هو دليل شرعى ولا انا عملنا بسوى الادلة الاربعة لانه داخل فيها بالضابطة فى تقديم احدهما على الاخر هذا وقد منا القياس لصحة اثره الباطن وان كان فى ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور دليل على الامرين احدهما تقديم الاستحسان على القياس والثانى تقديم القياس على الاستحسان وبيان القسم الثانى من هذين الامرين فى حق من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا سالان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب حاصله ان المصلى اذا قرأ اية السجدة بين الصلوة واراد ان يودى السجدة فى الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ فيجزى قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود فى تلك الاية وذلك لان الخرور وهو ان يقع على الارض لا يتحقق فى حالة الركوع بل فى حالة السجود فظهر ان المراد بالركوع فى تلك الاية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع والمقصود فى سجود التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياسا على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما وفى الاستحسان لا يجزئه اى لا يكفى المصلى لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه اى دونه فى التعظيم ولهذا لا يجوز احدهما مقام الاخر فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر فى بادى النظر واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا رجح القياس عليه واما القياس ففى بادى النظر فيه ضعف ولذا سمى القياس المقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس اى وجه ضعف القياس فى بادى النظر فمجاز محض اى ثبوته بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة فى التقرب والمجاز فى مقابلة الحقيقة ضعيف وقد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه ظهور اثر الاستحسان وفساد القياس فى بادى الرأى لكن القياس ولى من الاستحسان باثره الباطن والحاصل ان كان القياس فى بادى الرأى فاسدا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس ولى من الاستحسان

ام اى ركوع الصلوة مقام سجود التلاوة

بیانه ان السجود عند التلاوة لم یشرع قربة مقصودة حتی لا یلزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا والرکوع فی الصلوة یعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والرکوع فی غیرها فصار الاثر الخفی مع الفساد الظاهر اولی من الاثر الظاهر مع الفساد الخفی وهذا قسم عز وجوده واما القسم الاول فاکثر من ان یحصی

لان اثر القیاس فی الباطن قوی واثر الاستحسان ضعیف فبین الاول بقوله بیانه ای بیان اثر الباطن للقیاس هو ان السجود عند التلاوة لم یشرع قربة مقصودة ای لم یجب قربة بعینه حتی لا یلزم بالنذر فلو کان قربة مقصودة لوجب بالنذر فهذا دلیل علی کونه غیر قربة مقصودة وانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا لیتمیز المطیع المنقاد عن العاصی المتکبر کما یدل علیه آیات السجود منها قوله تعالی ولله یسجد من فی السموت والارض طوعا وکرها ومنها قوله تعالی الم تر ان الله یسجد له من فی السموت ومن فی الارض الآیة ای یتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود فی تلک المواضع التواضع و الرکوع الثابت فی الصلوة یعمل هذا العمل ای یحصل منه هذا المقصود فیجوز ان ینوب احدهما من الآخر فجاز الرکوع مقام السجود بنیة التداخل لاشتراک العلة وهی التواضع فهذا اثر باطن للقیاس قوی اما ضعف الباطن للاستحسان فبینه بقوله بخلاف السجود فی الصلوة بل هو قربة مقصودة حتی یلزم بالنذر فلما کان قربة مقصودة فلا یتادی بغیره وبخلاف الرکوع فی غیرها ای الصلوة حیث لا ینوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قیاسکم لسجود التلاوة علی سجود الصلوة حیث قلتم کما لا یتادی سجود الصلوة بغیره فکذا سجود التلاوة لا یتادی بغیره من الرکوع وکذا قیاسکم للرکوع فی الصلوة علی الرکوع فی غیر الصلوة حیث قلتم کما ان الرکوع فی غیر الصلوة لا ینوب عن سجدة التلاوة فکذا الرکوع فی الصلوة ینبغی ان لا ینوب عنها فاسد فی معان النظر وان کان فی بادی الرأی صحیحا ووجه الفساد ان السجود فی الصلوة قربة مقصودة وسجود التلاوة لیس علی هذا الوصف فکیف یصح ان یقاس احدهما علی الآخر فی عدم اداء السجود بغیره وان الرکوع فی غیر الصلوة لیس بعبادة والرکوع فی الصلوة عبادة والشرط فیما یتادی به السجود ان یکون عبادة فکیف یصح ان یقاس احد الرکوعین علی الآخر فی عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفی مع فساد الظاهر کما هو فی القیاس المذکور اولی من الاثر الظاهر مع الفساد الخفی کما هو فی الاستحسان المذکور وهذا ای ترجیح القیاس علی الاستحسان قسم عز وجوده ای قل واما القسم الاول وهو ان یترجح الاستحسان علی القیاس فاکثر من ان یحصی فمن شاء ان یطلع علی امثلته فلیرجع الی الهدایة فانه مملو من هذا القسم فلنذکر ما اوردنا مثالا له اعلم ان الاستحسان دلیل یعارض القیاس الجلی والدلیل المعارض للقیاس الجلی نص واجماع وضرورة

ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والاوانى الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا

وقد يكون القياس الخفى فيقال فى الاول الاستحسان بالاثر وفى الثانى الاستحسان بالاجماع وفى الثالث الاستحسان بالضرورة وفى الرابع الاستحسان بالقياس وكما يثبت بالقياس الجلى حكم شرعى يثبت بكل واحد من تلك الاقسام الاربعة لكن الحكم الثابت بالقياس الجلى يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك الاقسام فقد يتعدى وقد لا فاراد المصنف ان يبين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان بالقياس الخفى يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل الوجوه غير ان اثره القوى خفى بخلاف المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلثة فى مقابلة القياس الجلى لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة بل هو معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثر لان القياس يابى عن بيع السلم لانه بيع المعدوم ولكنه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم فى غير ذلك قياسا على السلم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع فانه انعقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان يامر انسانا ان يخيط له القميص مثلا بكذا او يبين صفته ومقداره ولا بين كم له اجلا ويسلم الدراهم اولا والقياس يابى عنه لانه بيع المعدوم حقيقة وهو معدوم وصفا ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته فى الذمة فاما هو معدوم من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامة تركوا القياس واجمعوا على جوازه من غير نكير فهذا حكم ثبت بالاجماع مخالفا للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الحياض والآبار والاوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض والبير والاناء اذا تنجست طهرت باخراج الماء الموجود فى الحوض وصب الاناء فتطهير هذه الاشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك والضرورة تاثير فى سقوط الخطاب ولكن القياس يابى تطهير تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على الحوض والبير بعد ذلك للتطهر كما يصب على الثوب غير عسير جدا فلا يمكن ان يدخل فيها الماء للتطهير وبهذا لا يحصل الطهارة لان الماء الذى فى الحوض والذى ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس وكذا الدلو ينجس بملاقاة المدلو ولا يزال تعود هى نجسة وعلى هذا القس الاناء فهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا تائيد لقوله والمستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته وحاصله اذا اختلفا فى الثمن قبل قبض

لانه للمدعى وبوجه استحسانا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشترى ثمنا وهذا حكم تعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح فلم يصح تعديته

المبيع بان قال البائع بعت بمائتين وقال المشترى بمائة فالقياس ان لا يحلف البائع لانه المدعى يدعى على المشترى زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى وبوجه استحسانا لانه البائع ينكر وجوب التسليم اى تسليم المبيع بما ادعاه المشترى ثمنا والحاصل القياس يقتضى يمين المشترى فقط لانه ينكر زيادة الثمن والاستحسان يقتضى ان يتحالفا لان المشترى ايضا يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار اقل والبائع ينكر فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى البيع وهذا حكم اى وجوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعد ثبت بالقياس الخفى تعدى الى الوارثين بعد موت البائع والمشترى فانه ان اختلف وارثاهما فى الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان يفسخ فى المورثين والاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة اذا اختلف المؤاجر والمستأجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المستأجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وهذا كله قبل القبض فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح فلم يصح تعدى يتعدى اذا اختلف البائع والمشترى بعد قبض المشترى المبيع فى مقدار الثمن فقال البائع بعت بمائتين وقال المشترى اشتريت بمائة فحينئذ القياس ان يجب اليمين على المشترى فقط لانه منكر لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع فى يده لكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا يقتضى التحالف بينهما اذ لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعض القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فهذا استحسان بالاثر فلا يتعدى حكمه عند الشيخين الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين فكان القول قول وارث المشترى ولا يجرى التحالف لانه بعد القبض ثبت بالاثر مخالفا للقياس فيقتصر على مورده ولا الى المؤاجر والمستأجر اذا اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافا لمحمد رح فان عنده يجرى التحالف فى جميع هذه الصور اعلم انه اختلف العلماء فى العلة المستنبطة فقال الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو بكر الرازى وكثير من العراقيين والامام مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة جاز ان تكون العلة مخصصة بان يوجد الوصف الذى سميه علة فى بعض المواضع ولا يوجد الحكم لمانع كان العلة الشرعية امارة على الحكم يجعل الجاعل وليست بموجبة بنفسها فيجوز ان لا تكون فى بعض المواضع امارة كالغيم الرطب انه امارة على المطر فقد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يقدح فى كونه امارة وقال اكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة فى مقابلة النص والاجماع والضرورة لان فى الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدمه فصار عدم

مشائخ الحنفية قدس سرهم وحيث ما وحيثما وهو الظاهر قول الشافعى وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يخلو اما ان يتخلف الحكم عن العلة لمانع اولا والثانى باطل لانه يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لان علل الشرع امارات ودلالة على احكام الشرع بمعنى اينما وجد العلة كانت موجبة للحكم ودليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشائخنا تخصيص العلة وقال هذا مذهب علمائنا الثلثة مستدلا بالاستحسان فان عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت فى صورة الاستحسان الذى هو قياس خفى فى مقابلة القياس الجلى فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصت العلة الموجودة فى القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع وهل هذا تخصيص العلة الذى هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة فى بعض الصور لمانع فرد المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل حتى يصح الاستدلال به لان الوصف الذى هو علة بحسب الظاهر فى القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة فى مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفى مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس اذ من شروط صحة عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر فى مقابلة القياس لفوت شرطه فاذا فات الشرط فات المشروط وهو القياس هنا فاذا فات القياس فاين العلة فى القياس وكذا لا يصح القياس فى مقابلة الضرورة لان فى الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة فكما لا يصح القياس فى مقابلة الكتاب والسنة لانهما نصان فكذا لا يجوز فى مقابلة الاجماع والضرورة لانهما فى حكم النص ولما كان يرد ان الاستحسان كما يثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فهذا جوابكم فى الاستحسان الثابت بالامور الثلثة صحيح فما جوابكم فى الاستحسان الثابت بالقياس اشار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه اى القياس الجلى الاستحسان الذى هو اقوى من القياس الجلى وارجح منه وجب ذلك الاستحسان عدمه اى عدم القياس الجلى المرجوح لان المرجوح الضعيف فى مقابلة الراجح القوى معدوم فكما لا يصح القياس فى مقابلة تلك الامور الثلثة كذا لا يصح فى مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليله انفا فالحاصل ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلل اى ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس فى مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بيانه انفا فاذا لم يصح القياس لم يوجد العلة فصار عدم

الحکم لعدم العلة لا لمانع مع قیام العلة وکذا نقول فی سائر العلل المؤثرة وبیان
ذلک فی قولنا فی الصائم اذا صب الماء فی حلقه انه یفسد صومه لفوات رکن
الصوم ولزم علیه الناسی فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا
التعلیل ثمه لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم الحکم لعدم هذه العلة لان فعل الناسی
منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجنایة وصار الفعل عفوا فبقی الصوم
لبقاء رکنه لا لمانع مع فوات رکنه فالذی جعل عندهم دلیل الخصوص جعلناه دلیل
العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحکمه ففیه فقه کثیر ومخلص کبیر

الحکم لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قیام العلة کما توهم بعض مشائخنا المستدلین علی جواز تخصیص
العلة بالاستحسان وکذا ای کما قلنا فی القیاس فی مقابلة الاستحسان من ان عدم الحکم هنا لعدم
العلة لا ان العلة موجودة وتخلف الحکم عنها لمانع نقول فی سائر العلل المؤثرة التی تخلف
احکامها فی بعض المواضع من ان تخلف الحکم فی تلک المواضع لعدم العلة لا ان العلة موجودة
وتخلف الحکم عنها لمانع کما یقول اصحاب التخصیص وبیان ذلک ای بیان ان عدم الحکم عندنا لعدم العلة
وعندهم لمانع مع قیام العلة فی قولنا فی حق الصائم اذا صب الماء فی حلقه بالاکراه وهو ذاکر لصومه او فی
النوم انه یفسد صومه لفوات رکن الصوم وهو الامساک لوصول الماء المفطر الی جوفه فقد انعدم الصوم لعدم علته
فوات رکن الصوم وهو الامساک ولزم علیه الناسی فانه لا یفسد صومه مع فوات رکنه حقیقة فعلة الفساد
موجودة وهو فوات الامساک ومع هذا لا یفسد صومه فیجیب عن هذا النقض کل واحد منا وممن یجوز تخصیص
العلة حسب رأیه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمه وهو فساد الصوم فی الناسی
لمانع وهو الاثر وهو قوله علیه السلام من نسی وهو صائم فاکل وشرب فلیتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه
رواه البخاری ومسلم فعندهم امتناع الحکم لمانع مع قیام العلة وقلنا نحن انعدم الحکم وهو فساد صوم الناسی
لعدم علة العلة لان العلة وهی فوات رکن الصوم موجودة فی الناسی ومع هذا لم یوجد الحکم وهو فساد الصوم لمانع و
انما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع کما قال علیه السلام انما اطعمه الله وسقاه فالنبی
علیه الصلوة والسلام انسب الاطعام والسقایة الی الله تعالی وهو صاحب الحق فسقط عنه ای عن الناسی معنی الجنایة
وصار الفعل عفوا فکانه لم یاکل ولما انعدم العلة وهی الاکل بهذا الاعتبار فبقی الصوم لبقاء رکنه
لا لمانع مع فوات رکنه الذی هو علة لنشأ الصوم فالذی جعل عندهم دلیل الخصوص جعلناه دلیل العدم ای عدم العلة
وهذا ای ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظه واحکمه ففیه فقه کثیر ومخلص کبیر من جمیع ما ترد علینا من مواضع خصوص

واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعى هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف

العلل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع فى حكمه اى الاثر المرتب عليه فقال واما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الاصل الى ما اى فرع لا نص فيه ولا اجماع عليه دليل فوق الرأى اذ من شروط صحة القياس عدم دليل اخر فوقه ليثبت مثل حكم النص فيه اى فيما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأى على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الراى لان القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق اليقين وفى قوله على احتمال الخطأ اشارة الى مذهب منصور وهو مسلك جمهور وهو ان كل مجتهد مخطئ ويصيب فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتاخرين وهو قول بعض اصحاب الشافعى وابى عبد الله البصرى من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالقياس والتعليل عندهؤلاء مترادفان وعند الشافعى بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض اصحابنا واحمد ابن حنبل وابى الحسن البصرى وعبد الجبار والقاضى ابى بكر الباقلانى هو اى التعليل صحيح بدون التعدية فالتعليل عندهم من القياس والقياس نوع منه لان التعليل على قسمين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها فى الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل محض اى مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هى منصوصة او مجمعا عليها فلا خلاف فى صحتها عند الفريقين وان كانت مستنبطة كالثمنية فى النقدين لحرمة الربوا عند الشافعى فهى عند الفريق الاول غير صحيحة وعند الثانى صحيحة حتى جوز التعليل بالثمنية فعند الفريق الثانى علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية وهى مخصوصة فى النقدين اى الذهب والفضة حتى ان ثبت الثمنية فى غيرهما لا يحرم البيع بالتفاضل فهى غير متعدية واحتج هذا الفريق على صحتها بان هذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشرعية التى بها يتعلق الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق به الايجاب اى اثبات الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع اولم تتعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب والسنة فالحكم يثبت بهما سواء كانا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف تأييد على مطلوبه حاصله ان كون الوصف علة للحكم امر يثبت من التاثير والتعديل وغيره من الامور وكونه متعديا او غير متعد امر اخر ينشأ من كونه عاما او خاصا فالتاثير والتعديل وغيره من الادلة الدالة على كون الوصف علة للحكم لا يقتضى ان يكون متعديا بل التعدية انما تعرف من كونه عاما فاذا دلت الادلة على كون الوصف علة

له وانما قدرنا لفظ الشارع لانه تعدية عين حكم الاصل غير ثابت كان الشرع هو الذى تعدى حكم الاصل من محل فرض محل الاول عند وجود العلة فيه بعين التعليل كما كان ولا يخفى ما فيه منه سلمه

وجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة واما دفعه فنقول العلل نوعان طردية للحكم فينبغي ان يحكم على صحته سواء تعدى اولم يتعد لانه امر آخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط وجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان يوجب علما او عملا لئلا يكون عبثا وهذا اي التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اي يقينا لكونه دليلا ظنيا بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص عليه اي في الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لانه قطعي فاي حاجة الى ان يضاف حكم الاصل الى التعليل الذي هو اضعف من النص مع وجود النص فيه فلا يصح قطعه اي عزل الحكم عنه اي عن النص والتجاء به الى التعليل فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا ولما العلة القاصرة المنصوصة فهي ليست على هذا الذين لانها مفيدة للعلم اذا الشارع لما نص عليها فقد اراد علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به منع على قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية حاصله انا لا نسلم الانحصار في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون له فائدة اخرى وهي اثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به قلنا هذا يحصل بترك التعليل لان هذا الاختصاص كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه والعموم انما يثبت بالتعليل فاذا ترك التعليل يفوت العموم الحاصل به فيبقى الخصوص على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما جاز ان يجتمع في الاصل وصفان متعديان احدهما اكثر تعديا من الآخر كذلك يجوز ان يجتمع فيه وصفان احدهما يتعدى والآخر لا يتعدى فاذا علل المجتهد بوصف غير متعد لا يحصل الاختصاص به لان الوصف المتعدي موجود فيه فيجب عليه ان يعلل بوصف متعد لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدي فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما اثبتم الاختصاص فيه بوصف غير متعد بطل الاختصاص فتبطل هذه الفائدة التي قلتم بها وهي اختصاص حكم النصوص ولما فرغ عن الحكم شرع في بيان دفعه فقال واما دفعه اي دفع القياس المخالف فنقول في بيانه العلل نوعان طردية والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض وجودا وعدما عند البعض لا لحصول من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع أما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيقال لهم عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين واما الممانعة

نص او اجماع والاحتجاج بهما غير صحيح عندنا والشافعية تحتج بهما ونحن نحتج بالعلة المؤثرة وندفع العلل الطردية على وجه يلجئ الشافعية الى القول بالتاثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الاصولي بتغيير بعض القواعد وازدياداتها وموثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم المعلل بها كطواف الهرة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سورها بمحل صحيح كما مر بيانه فنذكره وعلى كل واحد من القسمين اي الطردية والمؤثرة ضروب من الدفع كما ستقف الان انشاء الله تعالى اما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة اي تسليم ما يلزم من تعليل المستدل وهذا اقدم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والنزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها فلهذا اقدمت على الغير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع

فيه وذلك مثل قولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان بان ينوي لكل يوم وقد ثبت للشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ هما توجد الفرضية توجد التعيين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعيين والتعيين موجبه فنسلم التعيين في كل فرض كما اشار اليه الملزم بقوله فيقال لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعيين النية لانه موجب العلة وانما نجوزه باطلاق النية بناء على انه اي اطلاق النية تعيين من جانب الشارع والحاصل انا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعيين ولكن التعيين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع واما فيما نحن فيه فالتعيين من جانب الشارع موجود لانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فهذا التعيين يكفي واهل المناظرة لم يعتبروا ولم يرجعوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد تعيين المجتهد حتى لو صرح المستدل بمراده بان يقول المراد تعيين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل تتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدمة من الدليل كلها او بعضها بالتعيين او التفصيل وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالا ثر لان السائل لما لم يسلم

فهى اربعة اقسام ممانعة فى نفس الوصف وفى صلاحه للحكم وفى نفس الحكم
وفى نسبته الى الوصف واما فساد الوضع فمثل تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد

قوله بلا دليل وليس له دليل يقبله السائل سوى بيان الاثر فلا محالة يضطر المجيب الى بيان الاثر ليمكنه الالزام على السائل فهى اربعة اقسام بالاستقراء احدها ممانعة فى نفس الوصف بان يقول السائل لانسلم ان الوصف (الذى تدعيه ايها المستدل انه علة للحكم) موجود فى المتنازع فيه كان يقول المستدل ان مسح الراس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيدفع بالمنع بعدم تحقق العلة فى المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا فيقول السائل لانسلم ان المسح الذى تدعيه انه علة للتثليث موجود فى الاستنجاء فان الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية والمسح ليس بتطهير لهذه النجاسة وثانيها الممانعة فى صلاحه للحكم بان يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف لانسلم ان هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعى فى اثبات الولاية على البكر انها بكر فجاز اهلة بامر النكاح لعدم الخلط بالرجال فيولى عليها فالعلة عندة وصف البكارة فنحن نقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لعلية هذا الحكم لانه لم يظهر فى موضع اخر تاثيره بل الصالح لها هو الصغر وثالثها الممانعة فى نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية انا لانسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شئ اخر كقول الشافعية فى اثبات تثليث مسح الراس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فالعلة عندهم الركنية والحكم التثليث فنحن نقول لانسلم ان الحكم هو التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض فلما استوعب الوجه فى الفرض صير الاكمال الى تثليث غسله ولما لم يستوعب الراس فى المسح لان فرض المسح بمقدار ربع الراس عندنا ومسح الشعرة عندهم صير اكمال المسح الى الاستيعاب لا الى التثليث فيكون السنة هو دور التثليث ورابعها الممانعة فى نسبته الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم لانسلم ان الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر كما نقول فى المسئلة المذكورة لانسلم ان التثليث فى الغسل منسوب الى الركنية بان تكون هى علة للتثليث بل لعل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان فى الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق فى غير الصلوة حيث يسن تثليثهما وانهما ليسا بركنين فى الوضوء واما فساد الوضع وهو كون الوصف فى نفسه ابيا عن الحكم ومقتضيا لضده بان يثبت بنص او اجماع كونه علة لنقيض هذا الحكم فاذا اورد على المستدل هذا السوال يضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير فى القياس فمثل تعليلهم اى تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين فان كانت المراة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الاسلام من غير توقف على قضاء القاضى وانقضاء العدة كردة احدهما وان كانت مدخولا بها فبعد مضى

الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما فانه فاسد فى الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا واما المناقضة فمثل قولهم فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام علة الفرقة ونحن نقول هن انى وضعه فاسد فان الاسلام لا يصلح ان يكون علة الفرقة لانه عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغى ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقى النكاح بينهما كما كان والاضاف الفرقة الى الاباء لا الى الاسلام والاباء يصلح ان يكون علة الفرقة ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما عطف على ايجاب الفرقة اى ومثل تعليلهم لا بقاء النكاح اذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة فى الحال اتفاقا وان كانت مدخولا بها فكذا عندنا خلافا للشافعية فعندهم لا تقع الفرقة حتى تنقضى عدتها فتعليلهم لا بقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى انقضاء العدة بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير منافاته اياه وهو الردة فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة فى المدخول بها كالطلاق) فاسد فى وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو الارتداد فانه منافٍ للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبنى على العصمة وما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدا والى آخر الاوصاف وجودا وفيما نحن فيه الردة حادثة فنسبنا الفرقة الى الردة فاذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف الى انقضاء العدة ولا يذهب الوهم ان الشافعية يجعلون الارتداد علة ابقاء النكاح ولهذا قال المصنف ارتداد احدهما لا بسبب ارتداد احدهما فافهم اى تعليلهم فى الصورتين فاسد فى الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق فى الصورة الاولى والردة لا تصلح عفوا فى الصورة الثانية فانه لو ابقينا النكاح مع الردة التى هى منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اى فى حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفوا فى حق الناسى فى الردة لكونها غاية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة سواء كان التخلف لمانع او لغير مانع هن اعنى من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعندمن جوزه هى تخلف الحكم عن العلة التى ادعى كونها علة لا لمانع فان كان التخلف لمانع لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عنه اهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع فمثل قولهم اى قول الشافعية فى اشتراط النية فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية اى لا تفترقان فى النية فان كانت النية شرطا فى التيمم يجب ان تكون شرطا فى الوضوء ايضا لانهما طهارتان مشابهان فكيف تشترط فى احدهما ولا تشترط فى الآخر فاجبنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمى لانه لا يعقل فى المحل نجاسة فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغى ان تفرض فيها النية ايضا فلو كانت علة النية هى الطهارة كما قلتم فلم يتخلف عنها الحكم ولكن فى هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية متخلف بالاتفاق فلا يدان يضطر الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير واليه اشار المصنف بقوله فيضطر الى بيان وجه المسئلة اى المعنى الذى به يظهر الفرق ويندفع النقض وهو ان الوضوء تطهير حكمى اى امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل فى المحل نجاسة فاذا كان امرا تعبديا فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة حقيقية وازالة لنجس حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالحاصل ان علة النية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهى الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء مثلا فى كونه طهارة حكمية فنقول فى جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس والى الطهارة اذ البدن كله يتنجس بخروج النجس اى نجس كان فهذا امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذى كان اقل خروجا بقى الحكم فيه على القياس كما هو واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقتصر فيه على غسل الاعضاء الاربعة التى هى اصول البدن فى الحدث ووقوع الاثام منه فعا للحرج لان فى غسل كل البدن بكل مرة حرجا عظيما فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول والوضوء ليس هذا الاقتصاص حتى يعد امرا غير معقول فيحتاج الى النية واما نجاسة البدن بخروج النجس وازالة الماء لها فامر معقول لا يحتاج الى النية بمنزلة التيمم فان التراب ملوث فى نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فهذه الوجوه الاربعة اذا اوردت على العلل الطردية تلجئ اصحابها الطرد الى القول بالتاثير لكى يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجرى فيها المانعة وما قبلها هو القول بموجب العلة ولا يجرى فيها ما بعد المانعة وهو فساد الوضع او المعارضة او المناقضة لانها اى العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع فكما ان الكتاب والسنة والاجماع لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع لا تحتملها مثال ما ظهر اثره بالكتاب كالخارج من البدن فانه علة للحدث فظهر تاثيره فى الحدثية مرة فى السبيلين

لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تاثيره بالسنة كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سور سواكن البيوت فانه ظهر تاثيره مرة فى سور الهرة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تاثيره بالاجماع كالاتلاف فانه علة لعدم قطع يد السارق فى المرة الثالثة فان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال وحد السرقة انما شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع فلو قطع يده فى المرة الثالثة لزم الاتلاف الممنوع اجماعا فتلك العلل لا تحتمل نسخ الوضع اصلا بان لا تصلح علة لانه ظهرت عليتها بالكتاب والسنة والاجماع واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض والتفصيل ياتى انتظارا فبعض النقوض يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام الاربعة كما تقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالخارج النجس علة للحدث وقد ثبت تاثيره مرة فى السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد علينا ما ذكرنا هذا بالنقض من قبل الشافعى ما اذا لم يسل اى لم يتجاوز المخرج فانه نجس خارج وليس بحدث فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهى الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زال الجلد اى فارق مكانه كان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذى هو علة للحدث ليس بموجود فى مادة التخلف فان العلة هى الخارج النجس وما لم يسل ليس بخارج بل هو باد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذى كان ثبوته بالوصف بالدلالة وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة فاذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما تقول فى ذلك المثال لو سلمنا ان وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذى كان بسببه علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه يزيل بخروج النجس الطهارة الحاصلة للبدن كله فيجب اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الاعضاء

مجموع النقض الوارد على العلة المؤثرة

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار
ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزى وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع
فانعدم الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم
ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا
التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فكذلك
هنا اما المعارضة فهى نوعان معارضة فيها مناقضة

الربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النجس حجة
عليه من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه اى ما يخرج منه لا ما يكون من خارج
فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزى فلما وجب غسل ذلك
الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة وهناك اى فى غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم
لعدم العلة فكانه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور فلم يوجد الحكم وهو الحدث لان العلة موجبة والحكم
متخلف كما قال الخصم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه اذا لم يسل و
الحاصل يورد علينا من جانب الشافعى فى المثال المذكور نقضان الاول ما دفعناه بطريقين والثانى هو
صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجودا
فندفعه بالحكم اى ندفع بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف
عن العلة وهذا الطريق قسيم ثالث والقسمان الاولان مذكورهما والرابع سيجئ ببيان انه حدث موجب
للطهارة بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم ان ما يخرج مثل جرح السائل ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه
للضرورة الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروج الوقت وبالغرض عطف على قوله
بالحكم اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم و
البول والحاق الفرع بالاصل وذلك حاصل واليه اشار بقوله وذلك البول الذى جعلناه اصلا حدث فاذا لزم
صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذلك ههنا يعنى الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا لحصل
التساوى بين البول المقيس عليه والدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب الدوام عفوا
كالبول وهذا قسم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع فى المعارضة الواردة على
العلة المؤثرة فقال اما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان
هو ذلك الدليل الاول بعينه فهى النوع الاول والا فهو النوع الثانى فهى نوعان النوع الاول معارضة

ومعارضة خالصة اما المعارضة التى فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكماً والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما
يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس والثانى قلب
الوصف شاهداً على المعلل بعد ان كان شاهداً له

فيها مناقضة فمن حيث تدل على نقيض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلا له
بل صار دليلا للخصم تسمى مناقضة لخلل فى الدليل ولما كان المعارضة اصلا فيه والنقض ضمنيا
لان النقض القصدى لا يرد على الدليل المؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة
والنوع الثانى معارضة خالصة اما المعارضة التى فيها مناقضة فالقلب هى القلب فى اصطلاح
الاصول والمناظرة والقلب تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التى كان عليها بان يجعل المعلول
علة والعلة معلولا مثلا على مثال قلب الاناء وهو اى القلب الصحيح نوعان احدهما قلب العلة
حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة
لكونها اصلا كانت اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل
اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم
بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع ولما اذا كانت العلة وصفا محضا
فلا يقبل هذا النوع مثل قولهم اى الشافعية الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
والحاصل ان عندهم الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المحصنين من المسلمين يرجمون وغير المحصنين
يجلدون فكذا الكفار يجب ان يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم فجعلوا جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على
المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان فالكفار كلهم غير محصنين فلا يجب عليهم
الا الجلد بكرهم وثيبهم فيه سواء عارضناهم بالقلب وقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اعنى لا نسلم
ان الجلد علة الرجم فى المسلمين حتى يقال ان الجلد يوجد فى ثيبى الكفار فيجب الرجم فيهم ايضا بل الامر بالعكس
وهو ان الرجم علة لجلد المائة فى المسلمين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس فهذا القلب
معارضة صورة حيث على المسائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذى وجبه المعلل فهو رجم ثيبهم وفيها معنى
المناقضة حيث فسد دليلهم بانه لا يصلح علة والنوع الثانى من القلب قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد ان كان شاهدا له

وهو ما خوذ من قلب الجراب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا تعين قبل الشروع

اى للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ماخوذ من قلب الجراب بالفتح والكسر توشدان واجرا ذا يقلب يجعل ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا فانه الضمير للشان او للوصف وهذا ارجح كان ظهره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحاجه ويقابله فاذا قلب بعد ذا فصار وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك هذا اذا يراد من كاف الخطاب المعلل فان يراد السائل كان معناه كان ظهر الوصف اليك يا ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن ذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه فلما كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فلم صار شاهدا على المعلل فهذا القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب لكن انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل يكون فى ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغيير له قائل فهم ما يتوهم وروده من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغيير له فاندفع

مثاله اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعين فعارضناهم بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعين واحد فكذا صوم رمضان فهما سويان فى ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع فى الصوم وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فانت صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سويان فى انه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعين لكن الرمضان

وقد تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف مثاله قولهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء

لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد صوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين العبد وحاصل الكلام ان اصحاب الشافعى قالوا لو يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه بانه صوم مفروض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعيين وقاسوا على صوم القضاء فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة عدم التعيين ما جعلوه علة التعيين وهو الفرضية ولما لهم الخصم الفرضية ولم يبين ان الفرضية علة للتعيين قبل التعيين او بعده فقررنا الفرضية التى كان وصفا شاهدا لهم وزدنا فى القلب لفظ بعد تعيينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين اخر وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشروع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين العبد لا يحتاج الى تعيين اخر فكذا صوم رمضان تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين اخر وهو تعيين العبد فوصف الفرضية كان شاهدا لهم حيث كان علة للتعيين وما قررناه فى القلب قلنا هذا الوصف تعين لا يحتاج الى تعيين اخر صار شاهدا لنا وفى هذا التقرير ليس تغيير الوصف بل تقرير وتفسيره وقد تقلب العلة من وجه اخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلب التسوية وهو ضعيف بل فاسد مثاله قولهم اى اصحاب الشافعى فى حق النوافل حيث لا يجب بالشروع ولا تقضى بافسادها عدنا هم هذه اى النوافل عبادة لا يمضى فى فاسدها اى اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلى لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضى يجب فيه بعد الفساد فوجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فاصحاب الشافعى جعل علة عدم اللزوم فى النوافل عدم الامضاء فى الفساد وقاسوا على الوضوء حيث لا يمضى فى فساده فقالوا كما ان الوضوء لا يلزم بالشروع لعدم الامضاء فى الفساد كذلك النوافل لا يجب بالشروع لعدم الامضاء فى الفساد فيقال لهم فى الجواب لما كان كذلك لما كانت هذه النوافل لا تمضى فى فسادها وصار كالوضوء حيث لا يمضى فى فساده وجب ان يستوى فيه اى فيما شرع من العبادة النافلة عمل النذر والشروع كالوضوء اى كما يستوى عمل النذر والشروع فى الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بهما والوضوء كان عندكم اصلا ومقيسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشروع فى الادا وهو النوافل والاستواء فى النوافل لا يمكن ان يكون بعدم اللزوم اذ النوافل بالنذر تلزم بالاجماع فوجب ان تجب بالشروع ايضا ليتحقق الاستواء فيهما فالوصف

وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف فى المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فى حكم الفرع وهو صحيح

الذى جعله اصحاب الشافعى علة عدم اللزوم وهو عدم الامضاء فى الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذا الوجه وهواى هذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب من وجهين احدهما ما بينه المصنف بقوله لانه لما جاء بحكم اخر اى لما جاء السائل بحكم اخر وهو التسوية وهو ليس بمناقض للحكم الاول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع لان المستدل لم ينف التسوية لكون اثباتها مناقضا لمدعاه ذهبت المناقضة التى هى شرط لصحة القلب والثانى ما بينه المصنف بقوله ولان المقصود من الكلام معناه ولا ينظر فى الالفاظ والاستواء الذى اثبته الخصم بالعلة المذكورة مختلف فى المعنى اذ الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل اى الوضوء باعتبار عدم الالزام فان الوضوء كما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفى الفرع اى النوافل باعتبار الالزام فعلى هذا هو ثبوت واليه اشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد فان الاستواء فى الاصل باعتبار عدم الالزام وفى الفرع باعتبار الالزام وذلك اى اختلاف الاستواء فى الاصل والفرع ثبوتا وسقوطا مبطل للقياس اى قياس المعارض بالقلب لان من شرط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع بعينه اى بلا تفاوت وهو ههنا منتف اذ الاستواء الذى فى الاصل متضاد للاستواء الذى اثبته المعارض فى الفرع اذ فى الاول سقوط وفى الثانى ثبوت وان يشارك احدهما الاخر فى الاسم اى فى اسم الاستواء لانه لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستواءين فى المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس واما المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهى المناظرة يسمونها بالمعارضة بالغير فنوعان احدهما فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكم الذى اثبتم فى المقيس وهى خمسة اقسام كلها مذكورة بالتفصيل فى المطولات ولما اعرض المصنف عن ذكرها فناسب لنا الاعراض وهو صحيح لما فيه من اثبات حكم مخالف للحكم الاول باثبات علة اخرى فى ذلك المحل بعينه مثاله ما اذا قال الشافعى ان المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول فى المعارضة المسح فى الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فجعل الركنية علة للتثليث وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحن اثبتنا حكما مخالفا لما اثبته الشافعى وهو عدم تثليث المسح باثبات علة اخرى وهى المسح وقسنا على الخف فكما

والثانى فى علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمه لفساده لوافاد تعديته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم فى اعتاق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن

لا يسن التثليث فيه لا يسن فى الراس لان المسح الذى هو علة لعدم التثليث موجود فيهما والنوع الثانى معارضة فى علة الاصل اى المقيس عليه وسميت بالمفارقة بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ اخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها مشروحة فى المطولات مثاله ما اذا علل انى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه الشافعى بان العلة فى الاصل اى الذهب والفضة ليست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هى الثمنية وتلك لا توجد فى الحديد وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا يخلو اما ان يثبت المعارض فى مقابلة علة المستدل علة متعدية كما اذا علل انى حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة اخرى وهى الاقتيات والادخار وهى متعدية توجد فى غير الحنطة والشعير كالارز والذرة ويقول تلك العلة لا توجد فى الجص فلا يحرم البيع متفاضلا او علة غير متعدية كما اثبت الشافعى فى الذهب والفضة علة اخرى وهى الثمنية وتلك غير متعدية لا توجد الا فى الذهب والفضة فعلى الثانى لا يصح تعليله فى المعارضة لعدم حكمه اذ حكم التعليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعدية يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله ولفساده لو افاد تعديته وبين وجه الفساد بقوله لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم والحاصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم اذ الحكم يثبت بعلل شتى فبعد فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهى تكفى ولما كان المعارضة فى علة المستدل فاسدا عند الاكثرين قاعدة بعد بيان تلك المعارضة ليكون تلك المعارضة مقبولة اذا اوردت بهذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى وضعه واصل جوهره يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند الاصوليين فاذكره على سبيل الممانعة التى هى طريق مقبول عندهم فيخرج ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا اصلا ووصفا جميعا كقولهم اى اصحاب الشافعى فى اعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا ولهم قولان فى الموسر وذلك لانه اى الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره و حكم الاصل وقف مما يحتمل الرد والفسخ وانت فى الفرع تبطل اصلا لما لا يحتمل الفسخ فصل فى الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

فصل فى الترجيح

بالابطال فكان مردودا كالبيع فكما لا ينفذ بيع العبد المرهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما تصرف يبطل فى حق المرتهن بالابطال فقالوا فى جوابه لعلم ان المعارضة فى علة الاصل سميت بالمفارقة لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهى فاسدة عند الاكثر فمن جوز تلك المفارقة منا قال فى جوابه ليس هذا اى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعتق فعلة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه العلة لا توجد فى الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح فى نفسه لكنه لما جاء به السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحقه ان يورده على سبيل المنازعة ليكون مقبولا ومسموعا والبه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول السائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل هو البيع ههنا وقف اى توقف مما يحتمل الرد فى الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى بطلانا كليا مما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والحاصل لا نسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العتق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع الرهن موقوف على اجازة المرتهن لانه باطل وفاسد فى نفسه فهذا الحكم لا يوجد فى الفرع فان العتق لا يتوقف على اجازة المرتهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما اثبتم ان هذا الحكم فاسد فى الفرع اثبتم حكما آخر وهو البطلان فقلنا ان الفرع وهو العتق باطل وهذا الحكم حكم جديد لم يتعد من الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجودا فيه فكيف تعدى منه الى الفرع قبل هذا الاعتبار حكم الاصل ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال فصل فى الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اى المعارضة وضمير المذكر باعتبار المصدر الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تندفع معارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرية فان لم يات به صار منقطعا وللسائل ان يعارضه بترجيح اخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فان قيل فضل احد المثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير الترجيح

له دفعا لعلة علم جواز البيع كونه محتملا للفسخ لان حق المرتهن فيه بالابطال والعتق فانه مما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه العلة لا توجد فى الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح فى نفسه لكنه لما جاء به السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحقه ان يورده على سبيل المنازعة ليكون مقبولا ومسموعا والبه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول السائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل هو البيع ههنا وقف اى توقف مما يحتمل الرد فى الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى بطلانا كليا مما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والحاصل لا نسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العتق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع الرهن موقوف على اجازة المرتهن لانه باطل وفاسد فى نفسه فهذا الحكم لا يوجد فى الفرع فان العتق لا يتوقف على اجازة المرتهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما اثبتم ان هذا الحكم فاسد فى الفرع اثبتم حكما آخر وهو البطلان فقلنا ان الفرع وهو العتق باطل وهذا الحكم حكم جديد لم يتعد من الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجودا فيه فكيف تعدى منه الى الفرع قبل هذا الاعتبار حكم الاصل ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال فصل فى الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اى المعارضة وضمير المذكر باعتبار المصدر الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تندفع معارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرية فان لم يات به صار منقطعا وللسائل ان يعارضه بترجيح اخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فان قيل فضل احد المثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير الترجيح

حتی قالوا ان القیاس لا یترجح بقیاس اخر وکذلک الکتاب والسنة وانما یترجح البعض علی البعض بقوة فیه وکذلک صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة

بالرجحان فان الاول هو المصرح والثانی هو الحاصل بالمصدر واقول توجیه الکلام علی وجهین الاول علی حذف المضاف من فضل احد المثلین فتقدیر الکلام هو عبارة عن بیان فضل احد المثلین علی الاخر والثانی المراد من الترجیح الرجحان فتقدیر الکلام وهو ای الرجحان عبارة الخ ومعنی قوله وصفا ان یکون ذلک الشئ الذی یقع به الترجیح دلیلا مستقلا بل معنی فی الدلیل حتی قالوا ان القیاس لا یترجح بقیاس اخر ثالث یؤیده فانه یکون فی جانب قیاس وفی جانب اخر قیاسان کما لا یترجح شهادة اربعة علی شهادة شاهدین لان مدار الترجیح علی وصف زائد حتی یترجح شهادة عادل علی شهادة فاسق لا علی زیادة مستقلة فلو ترجح قیاس بانضمام قیاس اخر الیه یلزم هذا نعم لو کان احد القیاسین قویا والاخر ضعیفا فانه یترجح القوی علی الضعیف بزیادة وصف القوة وکذلک الکتاب والسنة حتی لا یترجح علی ایة بایة ثالثة تؤیدها وکذلک الحدیث لا یترجح علی حدیث یعارضه بحدیث ثالث یؤیده وانما یترجح البعض علی البعض بقوة فیه فیکون الاستحسان الصحیح الاثر مقدما علی القیاس الجلی الفاسد الاثر والکتاب الذی هو حکم قطعی مقدم علی ما هو ظنی والحدیث المشهور مقدم علی الخبر الواحد وکذلک صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات متعددة کذلک وما ات من ذلک کانت الدیة علی عاقلتهما سواء ولا یترجح صاحب الجراحات المتعددة علی صاحب جراحة واحدة بان یجعل دیته کاملة او زائدة علی دیته لان کل جراحة من جراحاته علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم یکن وصفا لا یقع بها الترجیح نعم لو کانت جراحة احدهما اقوی من الاخر ینسب الموت الیه بان قطع واحد یدی رجل والاخر جز رقبته فکان القاتل هو الجاز اذ لا یتصور البقاء بدون الرقبة بخلاف الید فیصح الترجیح فاعلم ارشدک الله تعالی هذا ما ذهب الیه اکثر الاصولیین من انه لا یصح الترجیح بکثرة الادلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی الی انه صحیح لان الدلیل الواحد لا یعارض الادلة الواحد من جنسه فیتساقطان بالتعارض فیبقی الدلیل الاخر سالما عن المعارضة فیصح به الترجیح ولان المقصود من الترجیح قوة الظن الصادر عن احد الامارتین المتعارضتین وقد حصل قوة الظن فی الدلیل الذی عضده دلیل اخر مثله فی اثبات الحکم فیترجح علی الاخر بلا مریة ودلیل الفریق الاول هو ان الشئ انما یتقوی بصفة توجد فی ذاته لا بانضمام

والذى يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى فى الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل فى وصف الحجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا فى مسح الراس انه مسح لانه اثبت فى دلالة التخفيف من قولهم انه ركن فى دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح فى التخفيف فلا زم فى كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه

مثله اليه كما ترى فى المحسوسات وهذا لان الوصف لا يتقوم بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف الذى قام به هذا الوصف واما الدليل الذى مستقل بنفسه فلا يوجد فى غيره حتى يتقوى به الغير فيكون كل واحد معارضا للدليل الذى اوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض فاختلف العلماء فقال بعضهم اذا تعارض نصان ترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذى يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا وقال الاخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان القياس وان لم يعتبر فى مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد فى غيره كالاوصاف والترجيح انما يقع بها كما علمت انفا والذى اى المعنى الذى يقع به الترجيح اى ترجيح احد القياسين على الاخر على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى فى الحجة لانه امر مستقل بنفسه لا يوجد تبعا لغيره فمهما قوى الاثر كان الاحتجاج به اولى لفضل فى وصف الحجة ووصف الحجة هو الاثر فلما قوى حصل فيه فضل وزيادة وهى القوة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس فانه اذا يكون الاثر فى الاستحسان اقوى يترجح على القياس وان كان موثرا وكذا عكسه والثانى الترجيح بقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فالحكم المشهود به هنا عدم تكرار المسح وعلة المسح فهذا الوصف الزم لاثبات هذا الحكم لانه اثبت اى له زيادة تاثير فى دلالة التخفيف من قولهم اى الشافعية انه ركن فى دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح فى التخفيف فلا زم فى كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه والحاصل ان اصحاب الشافعى يقولون يسن تكرار مسح الراس وعندنا لا يسن فجعل اصحابنا الشافعى علة للتكرار الركنية ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذى هو التخفيف المسح فنحن نقول لهم وصفكم وهو الركنية ليس بلازم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها وهى لا توجب سنية التكرار فى غير الوضوء بل من قضية الركن فى الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال واما السجود فتكرارها ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا يجوز الصلوة

له فاقبل فى هذا بان يكون الاثر اقوى بمعنى ان الاثر اقوى يترجح على الاثر الاقل وان لم يكن الاثر الاقل لا يصلح للاثباتية بل يصلح لها لكن الاثر الاقوى يترجح عليه لا يستعد وهو الاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر ١٢ منه ي - ي -

والترجيح بكثرة الاصول لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا

ترى فى التيمم ومسح الخف والجبائر فصار وصف المسح الزم للحكم المذكور واحترز بقوله فى كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح شرع فيه التكرار اذا زالت النجاسة بتكرار مسح الحجارة معقول و الثالث الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل واحد وللآخر اصلان او اصول وصف المسح فى مسئلة التثليث فانه يشهد بصحته اصول ثلثة مثل مسح الخف والجبيرة والتيمم ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية الا اصل واحد وهو الغسل فيترجح وصفنا عليه والمراد بالاصل المقيس عليه كما علمت من المثال فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه اى مع الوصف لان الحجة هى الوصف لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد فى لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا ترجح بكثرة الرواة على ما مر فكذا هذا اولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة على حدة فيكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة وجه الشبه لشئ فان هذه كلها لا تصلح للترجيح فى وهذه الوجوه الثلثة ترجع الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف ولكن تعددت باختلاف الجهات فان الترجيح فى الاول النظر الى نفس الوصف وفى الثانى بالنظر الى الحكم وفى الثالث بالنظر الى الاصل فتفكر فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام والرابع الترجيح بالعدم اى عدم الحكم عند عدمه اى عدم الوصف ويسمى هذا بالعكس والطرد ان يوجد الحكم عند وجود الوصف فالوصف الذى يطرد وينعكس بان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اولى وارجح من الوصف الذى يطرد بان يوجد الحكم عند وجود الوصف ولا ينعكس بان لا ينعدم عند انعدامه مثاله قولنا فى مسح الراس انه مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه فان هذا الوصف ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا يسن تثليثه كغسل الوجه بخلاف وصف الركنية فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تثليثه فان المضمضة والاستنشاق فى الوضوء وتسبيحات الركوع والسجود فى الصلوة انما ليست بركن فى الوضوء وفى الصلوة ومع هذا يسن تثليثها فهذا القسم من الترجيح صحيح عند علماء الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم

31

قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنية قبل ان ينتصف النهار لانه ركن واحد

الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لان العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الوعارضه قسم من الاقسام الثلثة كان راجحا عليه وقال بعض المتاخرين لا عبرة لان العدم لا يتعلق به شئ فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ والرجحان انما يحصل بامر وجودى قد رفع المصنف هذا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدم مكان اوضح لصحته لان الوصف الذى يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اوضح وصفا من الذى لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة وبحسب المعنى الى الاختصاص المستفاد من عدم الحكم عند انعدامه ان كان اضافته بحسب الظاهر الى العدم ولهذا يضعف هذا القسم واعلم انه كما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلثة اقسام لانه لا يخلو من ان يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففى القسمين الاولين (اى التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال) يطلب الترجيح بقوة المعانى ان امكن والا بقى التعارض وتحقق التساقط وفى القسم الثالث (اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال) كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من الترجيح الذى بحسب معنى راجع الى الحال اليه اشار المصنف بقوله واذا تعارض ضربا ترجيح بان يكون لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح فاحد الترجيحين بحسب معنى فى الذات والاخر بحسب معنى فى الحال فكان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالحال والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذاتى احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة له اى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث هو اصل اقول فيه نظر لان المتبادر من قوله لان الحال الخ ترجيح الذات على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام فى وصفين احدهما وصف ذاتى والاخر وصف عارضى كما يدل عليه سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات ويوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيح الوصف الذى

یتعلق بالعزیمة فاذا وجدت فی البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالکثرة لانه من باب الوجود ولم نرجح بالفساد احتیاطا فی باب العبادات لانه ترجیح بمعنی فی الحال فصل ثم جملة ما یثبت بالحجج التی مر ذکرها سابقا علی باب القیاس شیئان الاحکام المشروعة

لا یوجب الذات بل ذاته ولا ینفک عنه علی الوصف الذی ینفک ویوجب الذات بل ذاته ظاهر فعلی هذا الاصل وهو ان الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الوصف العارض قلنا فی صوم رمضان انه یتأدی بنیة ثابتة قبل انتصاف النهار الشرعی لانه ای صوم رمضان رکن واحد یوحذ اعتباریة شرعیة حیث لا یتجزی یتعلق صحته بالعزیمة ای القصد والمراد النیة فان الصوم لا یصح بدون النیة فاذا وجدت العزیمة فی البعض دون البعض تعارضا ای البعضان فاما ان یفسد الکل واما ان یصح الکل فلا بد من ترجیح احدهما علی الآخر فالشافعی رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادة فانها وصف یوجب الفساد حیث لم توجد بعدم النیة فالعبادة وصف عارض والامساک المعروف فلان الامساک بحسب الذات لیس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالی وهو امر خارج عن الامساک وقد قلنا الترجیح لوصف ذاتی اقوی من وصف عارضی فرجحنا الصحیح الذی وجد فیه النیة بالکثرة ای بکثرة اجزاء الصوم لوقوع النیة فی اکثر النهار حیث نوی قبل انتصاف النهار والترجیح بالکثرة ترجیح بوصف ذاتی لان المراد بالوصف الذاتی وصف یقوم بالشیء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والکثرة وصف بالکثیر یقوم بجمیع اجزائه فتکون وصفا ذاتیا لانه ای الکثرة من باب الوجود ای امر وجودی فهو وصف ذاتی یقوم بالکثیر بحسب اجزائه ویمکن التوجیه بوجه آخر وهو ان یرجع الضمیر فی قوله لانه الی الترجیح بالکثرة کما هو الظاهر والمعنی ورجحنا بعض الصحیح بالکثرة لان هذا الترجیح من باب الوجود ای بوصف ذاتی لان الوصف العارض بمنزلة المعدوم فی مقابلة الوصف الذاتی فیصیر اختصاص الوصف الذاتی بالوجود ولی هنا توجیه آخر لا نذکره لضیق المقام ولم نرجح بالفساد الباء زائدة احتیاطا فی باب العبادات والمعنی لا نرجح الفاسد بالعبادة هنا کما نرجح جانب الفساد فی باب سائر العبادات للاحتیاط فانه اذا اجتمع فیها جهة الفساد وجهة الصحة یرجح جهة الفساد احتیاطا اتفاقا قال الشافعی فی الصوم ایضا یرجح الفساد للاحتیاط وانما لم یرجح هذا جانب الفساد لانه ای ترجیح الفساد بالعبادة ترجیح بمعنی فی الحال ای بوصف عارض واذا العبادة فی الصوم امر عارضی کما مر فافهم فتفکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم الاصول علی المذهب المختار هو الادلة الاربعة والاحکام جمیعا فلما فرغ المصنف من بحث الادلة التی تثبت الاحکام شرع فی مباحث الاحکام فقال فصل ثم جملة ما یثبت بالحجج التی مر ذکرها سابقا علی باب القیاس شیئان قوله التی مر ذکرها سابقا علی باب القیاس یعنی فی هذا الکتاب لا یثبت شیئا لا دخل له فی المقصود فالمعنی الادلة الثلثة اعنی الکتاب والسنة واجماع الامة یثبت شیئین احدهما

وما یتعلق به الاحکام المشروعة وانما یصح التعلیل للقیاس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتکون وسیلة الیه بعد احکام طریق التعلیل اما الاحکام فانواع اربعة حقوق الله تعالی خالصة

الاحکام المشروعة ای التکلیفیة کالحل والحرمة والندب والکراهة وسیاتیک الوضوح انشاء الله تعالی والثانی ما یتعلق به الاحکام المشروعة وهو الاحکام الوضعیة کالحکم بالسببیة والشرطیة فانه یبحث المصنف فی القسم الثانی عن السبب والعلة والشرط والعلامة والبحث من هذین القسمین بحث عن الحکوم بالحق فعل المکلف وبعد ذلک یبحث الحکوم علیه وهو المکلف کما سیبین المصنف فصول العقل والاهلیة والامور المعترضة علیها وتلک الکلام من عوارض المکلف التی یبحث عنها فی هذا العلم ووجه الضبط ان الحکم الذی هو من صفات فعل المکلف من الوجوب والتحریم والحرمة والکراهة یحتاج الی الحاکم وهو الله تعالی العقل والی المحکوم علیه وهو المکلف والی المحکوم به وهو فعل المکلف ولما کان یرد ان المثبت للاحکام وما یتعلق به الاحکام لما کان هو الادلة الثلثة لا القیاس فلم البحث عن هذه الجملة بالقیاس حیث الی الخ بهذا البحث بعد القیاس دفعه وقوله وانما یصح التعلیل (جواب ۱۲ الاول ۱۲) القیاس بعد معرفة هذه الجملة وهی الاحکام وما یتعلق به الاحکام فالحقناها ای هذه الجملة بهذا الباب ای بباب القیاس حیث جئ بها بعد القیاس لتکون معرفة هذه الجملة وسیلة الیها الی القیاس بعد احکام طریق التعلیل ببیان شروط القیاس وحکمه وبیان الفرق بین العلة المؤثرة والطردیة وبیان المعارضات والترجیح والحاصل ان البحث من هذه الجملة تتمة لبحث القیاس لان القیاس لتعدیة حکم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا یتحقق ذلک الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اورد نا البحث عن هذه الجملة بعد القیاس کما اوردنا سابقا تحت شروط القیاس وحکمه والعلة المؤثرة والطردیة والمعارضات والترجیح فلا یقال لما کانت معرفة هذه الجملة وسیلة الی القیاس فکان ینبغی ان یقدم القیاس کما تقدم الوسائل علی المقاصد لانا نقول القیاس حجة من حجج الشرع فرتبته ان یقدم علی هذا البحث ویلحق بالحجج الثلاثة ولانه لما قلنا هذا البحث تتمة لبحث القیاس فاندفع هذا السوال لان التتمة انما یذکر بعد ما هو تتمة له وان کانت معرفة التتمة وسیلة الیه فافهم لما الاحکام فانواع اربعة والمراد بالحکم المحکوم به ای فعل المکلف والحکم بمعنی الخطاب ای نفس هو الایجاب والتحریم ونحوهما والذی بمعنی اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة فهذا التقسیم انما هو لفعل المکلف لا لهذین المعنیین کما لا یخفی علی العاقل النوع الاول حقوق الله تعالی خالصة وهی ما یطلب عدمها بخطاب الله تعالی من حیث الامتثال لامره بلا رعایة لجانب العبد وقیل ما یتعلق به نفع العام کتعظیم الکعبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم ایاها قبلة وکحرمة الزنا یتعلق بها عموم النفع من

وحقوق العباد خالصة ومما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف ومما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة وتسميها جزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهى الكفارات

سلامة الانساب وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد فى زماننا من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيما له تعالى فى زماننا من حكومة النصارى خذلهم الله و هذا النوع ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك والنوع الثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير واباحة المال والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء لما نهى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث يزول به عار القذف ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجرى الارث والعفو فيه وعند الشافعى حق العبد غالب فيه فيجرى الارث والعفو عنده والنوع الرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد وقوع الجناية على نفسه ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجرى الارث والعفو فيه ويجوز الاعتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونه والصلوة وهى بعد الايمان افضل العبادات ولذا قيل انها عماد الدين ومن تركها متعمدا فقد كفر والزكوة التى تتعلق بنعمة المال شكرا له ونحوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثانى عقوبات كاملة كالحدود فالحدود كاملة فى الزجر حيث لا يتجاسر بعده غالبا والنوع الثالث عقوبات قاصرة فى الزجر وتسميها الجزية والجزاء قد يطلق على العقوبة كما فى قوله تعالى جزاء بما كسبا وقد يطلق على الثواب كما فى قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة تسمى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا يثبت بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامرين اى العبادة والعقوبة وهى الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكافر وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب لا اجزية

وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهى صدقة الفطر
ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء
عليه عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على
المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه

على افعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجب ابتداء كسائر العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولكن جهة العبادة غالبة فيها عندنا الا فى كفارة الظهار لانه منكر من القول وزور والنوع الخامس عبادة فيها معنى المؤنة اى المحنة والثقل وهى فعولة من مأنت القوم اذا احتملت مؤنتهم اى ثقلهم وقيل هى مفعلة من الأون بمعنى الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا فى المغرب والصحيح حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل و البلوغ نظرا الى معنى المؤنة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادة محضة فهى صدقة الفطر فجهة العبادة فيها هى كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفث ولهذا سميت فى الشرع صدقة ويشترط النية فى ادائها حيث لا يصح بدون النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالبا كانت عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا لا يجب على الصبى والمجنون عند محمد كسائر العبادات والنوع السادس مؤنة فيها معنى القربة وهو العشر فانه فى نفسه مؤنة الارض التى يزرعها اذ لو منعه لاخلص الارض عند السلطان ولكن فيه معنى العبادة حيث لا يجب ابتداء الا على المسلم ويصرف فى مصارف الزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اى لكونه سببا فيه معنى القربة لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لانه ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك المسلم الارض العشرية المؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد اعتبارا لمعنى المؤنة فان الكافر اهل للمؤنة والنوع السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فانه فى نفسه مؤنة للارض التى يزرعها حتى لو منعه استرد السلطان منه الارض وسلمها الى الاخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم اذ المسلم ليس باهل للعقوبة والذل فى الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنة فيه اصلا والمسلم اهل للمؤنة جاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يدخل الخراج منذ وزن العشر رعاية لمعنى المؤنة والنوع الثامن حق قائم بنفسه اى ثابت بنفسه من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ مترتب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى السلطان الذى هو خليفة فى الارض اخذه وقسمته

وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على
ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى
السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرفه الى من استحق اربعة
الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه
على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى
واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس حق وجب لله تعالى ثبت له تعالى لا حق لاحد فيه ثابتا
بنفسه اي حال كون ذلك الحق ثابتا بنفسه من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه
فانه اعز الله دينه وفيه نفع للعالم فصار المصاب به اي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له كله لكنه
اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه بغير استحقاقهم فيه فانهم عبيد له ولا حق للعبد فيما يعمل لمولاه
فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذي هو خليفته
في الارض اخذه وقسمته ولهذا اي لان المصاب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
الطاعة جوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين فان من الغانمين من يحتاج
يجوز صرف الخمس اليه ولكن لا يجوز صرفه الى ابنائهم وآبائهم فلو كان الخمس حقا غير ثابت بنفسه
بل كان اداؤه واجبا على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يجز صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكوة
الى من اداها وان افتقر واليه اشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اداها
وان افتقر وحل لبني هاشم اي على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ عطف على قوله جوزنا فان الخمس
اذا صار بهذا التحقيق حقا ثابتا بنفسه لم يصر من اوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة
فهذه الاقسام كانت لحقوق الله تعالى واما حقوق العباد الخالصة لهم فانها اكثر من ان تحصى نحو ضمان الدية
وبدل المتلفات المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فلما فرغ من بيان القسم الاول
وهو الاحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام فقال واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة ووجه الضبط ان المتعلق ان كان داخلا في الشيء فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان
كان موصلا اليه فسبب والا فان كان توقف الشيء عليه فشرط والا فهو علامة ولما كان الركن داخلا في الشيء وهو
الحكم لم يعتبر في متعلقات الاحكام فلم يبق الا ثلاثة اقسام والسبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ولذا سمي

اما السبب الحقيقى فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معانى العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاقتضاء الى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال انسان ليسرقه

الطريق سببا لانه يتوصل به الى المقصود وفى اصطلاح الاصوليين ما بينه المصنف بقوله اما السبب الحقيقى فما يكون طريقا للوصول الى الحكم اى مفضيا الى الحكم فى الجملة واحترز به عن العلامة فانها لا تفضى الى الحكم بل هى دالة عليه وعن سبب مجازى فانه لا يكون طريقا الى الحكم كاليمين بالله فانه سبب مجازى للكفارة من غير ان يضاف اليه وجوب اى وجوب الحكم واحترز بهذا القيد عن العلة لان الحكم يضاف وجوبه الى العلة لكونها مؤثرة فيه ولا وجود اى لا يضاف اليه وجود الحكم كما يضاف الى الشرط فاحترز بهذا القيد عن الشرط ولا يعقل فيه معانى العلل بوجه من الوجوه اى لا يكون له تاثير فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة والكلام فى السبب الحقيقى كما عرفت من قوله السبب الحقيقى واحترز بهذا عن هذين السببين ولما كان يتوهم ان السبب الحقيقى هو الذى لا يتخلل بينه وبين الحكم علة اصلا دفعه بقوله لكن يتخلل بينه اى بين السبب وبين الحكم علة لاقتضاء تلك العلة الى السبب المذكور اذ لو تضاف العلة الى السبب والحكم مضاف الى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سببا فيه معنى العلة فيكون سببا حقيقيا اعلم ان السبب لما كان اربعة اقسام سبب حقيقى وسبب مجازى وسبب له شبهة العلة وسبب فيه معنى العلة وهذا التعريف انما كان لسبب حقيقى فلما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الاسباب الثلثة ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازى وعد المجازى من الاقسام لم يستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثانى سببا حقيقيا ولما راى اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقى ولا سببا فيه معنى العلة قال فاما اليمين الخ اى هذا السبب المجازى وهو قسم ثالث كما سياتى لتحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال انسان ليسرقه فمن دل السارق على مال رجل ليسرقه فسرق السارق بدلالته فدلالته سبب للسرقة لانها تفضى اليه من غير ان تكون موجبة اذ لا تاثير لها فى فعل السارقة ولكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة وهى فعل السارق المختار وتلك العلة لا تضاف الى الدلالة اذ من دلالته لا يلزم ان يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق يوفقه الله على تركه والسبب يضاف اليه الحكم فالسرقة لا تضاف الى الدلالة فلا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض واما دلالة المحرم على صيد فلا نسلم انها سبب بل جناية اذ الامن يتوصل بها وانه بالاحرام التزم الامن وامن الصيد انما كان باختفائه من اعين الناس فاذا دل ازال ذلك الامن فهذه

فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلة وذلک مثل قود الدابة وسوقها
هو سبب لما یتلف بها لکنه فیه معنی العلة فاما الیمین بالله تعالی فسمی
سببا للکفارة مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنی
درجات السبب ان یکون طریقا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون
طریقا للکفارة ولا للجزاء لکنه یحتمل ان یؤول الیه فسمی سببا مجازا
الا زالة یضمن قیمته کالمودع اذا دل السارق علی الودیعة یضمن لکونه تارکا للحفظ الملتزم وعلی هذا
لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق رجل فغرمه السلطان بغیر حق ولکن افتی مشائخنا
المتاخرون بالضمان بغلبة السعاة فی هذ الزمان وکثرة الظلم والعدوان فان اضیفت العلة
المتخللة بین السبب والحکم الی السبب صار للسبب حکم العلة فی اضافة الحکم الیه لان الحکم حقه مضاف الی
العلة والعلة الی السبب فکان السبب علة العلة فلا یکون سببا حقیقیا حتی لا یضاف الیه الحکم وق
ذلک مثل قود الدابة وسوقها هو ای کل واحد من السوق والقود سبب لما یتلف بها ای بالدابة بوطیها
فی حالة السوق والقود لکنه ای کل واحد من السوق والقود لیس سببا حقیقیا بل سبب فیه معنی العلة
لانه قد تخللت العلة بین القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لکنه مضاف الی القود والسوق لان الدابة فی فعلها
مجبور بالخصوص اذا کانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان یضاف الیها الحکم فلا بد ان یضاف الی علة العلة
وهو السبب هذا فیما یرجع الی بدل المحل وهو ضمان الدیة والقیمة واما فیما یرجع الی جزاء المباشرة فلا یکون الحکم
مضافا الی علة العلة فلا یحرم عن المیراث ولا یجب علیه القصاص ولا الکفارة فاما الیمین بالله تعالی بان یقول
والله لا افعلن کذا فسمی سببا للکفارة مجازا وکذلک ای مثل الیمین بالله تعالی الیمین بغیر الله تعالی وهی تعلیق
الطلاق والعتاق بالشرط بان یقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر فسمی سببا مجازا للجزاء لانهما
سببان حقیقیان للکفارة والجزاء لان ادنی درجات السبب ان یکون طریقا الی الحکم والعلة الدنیا ان یکون
السبب مع کونه طریقا فیها بالعلة او یکون فیه معنی العلة والیمین سواء کانت بالله او بغیر الله تعقد
للبر وذلک البر قط لا یکون طریقا للکفارة فی الیمین بالله ولا للجزاء فی الیمین بغیر الله لانه مانع من الحنث وبالبر
لا تجب الکفارة ولا یازم الجزاء لکنه ای الیمین وتذکیر الضمیر علی تاویل الحلف یحتمل ان یؤول الیه ای ان
یفضی الی الحکم عند زوال المانع فسمی الیمین سببا مجازا باعتبار ما یؤول الیه کتسمیة العنب خمرا کما فی قوله تعالی
انی ارانی اعصر خمرا والحاصل ان تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق علیه یسمی سببا
مجازا والعلاقة انه یؤول الی السببیة بان یصیر طریقا للوصول الی الحکم عند وقوع المعلق علیه لیس بسبب

وهذا عندنا والشافعى جعله سببا هو فى معنى العلة وعندنا لهذا الجاز شبهة
الحقيقة حكما خلافا لزفر رح ويتبين ذلك فى مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق
فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

بسبب حقيقى اذ هو ما لا يفضى الى الحكم الذى هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه السبب الحقيقى
يفضى الى الحكم وكن اليمين بالله ثم اذا وجد المعلق عليه يصير ذلك الايقاعات على حقيقة بخلاف اليمين
بالله تعالى ولهذا افرد المصنف اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعى جعله
اى اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو فى معنى العلة فانه اذا وجد الحنث فالموجب للكفارة ليس الا اليمين وكذا
اذا وجد المعلق عليه فالموجب للجزاء ليس الا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط مانعا عن انعقاد العلة
ولهذا يتاخر الحكم الى وجود الحنث والمعلق عليه قلنا انه سبب فيه معنى العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا
فضلا ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا الجاز شبهة
الحقيقة حكما اى باعتبار كونه علة حقيقية من حيث الحكم كذا قيل والاوجه ان يقال يشبه الحقيقة باعتبار
ان اليمين سواء كانت بالله او بغير الله انما شرطت للبر واذا يفوت البر يلزم الكفارة او الجزاء فصار البر مضمونا بالجزاء
فصار المضمون البر وهو الكفارة او الجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة
فكان اليمين هى سبب حقيقى للجزاء والكفارة فافهم خلافا لزفر رح لان عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة
فمن هنا بين الاقواط الذى ذهب اليه الشافعى وبين التفريط الذى قال به زفر ويتبين ذلك اى ما ذكر من الخلاف
وثمرته فى مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزينا جزاى نقدنى واصله
التعجيل وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا منجزة اى غير معلقة
بالشرط فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم نكحت بالزوج الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله
اى التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز وتطلق
عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا
يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق فى ملكه
فاذا زال المحل بتنجيز الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوج الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار
يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المصنف بقوله لان اليمين شرعت للبر اى لتحقق المحلوف
عليه من الفعل والترك فانه قبل الحلف كان مساوى الطرفين فاذا حلف ترجح احد الجانبين
وتاكد لتحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل

يعنى انه لو فات البر لزم الجزاء فى اليمين بغير الله تعالى كما يلزم الكفارة فى اليمين بالله عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب والباء فى قوله به صلة الضمان والضمير يرجع الى الموصول والبر فاعل ضمن واللام فى للحال بمعنى فى والوجوب بمعنى الثبوت والمعنى صار لما ضمن به البر وهو الجزاء كالاعتاق والطلاق كان البر يضمنهما شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فثبت ان اليمين سبب مجازى للجزاء والكفارة ولكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقى كالمغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة وان لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب لانه يمكن ان يرد المغصوب بعينه ولكن للغصب فى ذلك الوقت شبهة ايجاب القيمة حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذه الجملة تاكيد لما قبلها واذا كان كذلك اى اذا ثبت ان اليمين سبب مجازى ولكن لها شبهة الحقيقة فلما لا بد للحقيقة الشئ من المحل كذلك لا بد منه شبهة وهذا لانه ثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح فى الرجال وهذا معنى قوله لم يبق الشبهة الا فى محله اى فى محل السبب والضمير راجع الى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق الذى كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال ان التعليق وكذا اليمين وان لم يكونا سببا حقيقيا ولكن لهما مشابهة بالسبب الحقيقى والسبب الحقيقى يقتضى المحل فكذا اشبهه وفى المسئلة المذكورة اذا علق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلثا تنجيز الم يبق المحل اذ الم يبق المحل بطل التعليق ايضا وزفر رح لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما اذا علق طلاقا بالمطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال لها ان نكحتك فانت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح وههنا لما لم يكن المحل موجودا ابتداء فلان يقع الطلاق فى المتنازع فيه اولى لوجود المحل فيه انتهاء فاجاب المص

ل اى شبهة السبب الحقيقة لا تستغنى عن المحل

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل لان العلة للطلاق انما هو الملك له هو يستفاد من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق وهو النكاح في قوله ان نكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله ان نكحتك فانت طالق بمنزلة قوله ان اعتقتك فانت حر وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة فان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شبهة الايجاب فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اي على تحقق الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء يقتضي وجود المحل كما مر تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الايجاب اي بطلان الحكم لان الحكم لا يوجد قبل العلة كما مر تقريره انفا وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله ان نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالما فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة فقياس زفر رح على هذه المسئلة فاسد قياسا مع الفارق

واما العلة فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه عن اختيار كالمرض فان المحل يتغير به من وصف القوة الى الضعف قيل هي ما يؤثر في امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر في الفعل او الترك كما يقال مجئ زيد علة لخروج عمرو فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم واحترز به عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث يوجد عنده ولا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة لان الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداء بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد اعلم انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور الاول ان تكون في الشرع موضوعة للحكم ويضاف ذلك الحكم اليها بغير واسطة ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء والثاني ان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها متصلا من

قال بعض الفاضلين المراد بتأثير الشئ ان يكون الشئ حكما بان من الحكم ثابت بوجوده وهو معنى قولنا ان العلة معرفة بذاتها الاول المراد بتأثير الشئ ان يكون الشئ حكما بان من الحكم ثابت بوجوده وهو معنى قولنا ان العلة معرفة بذاتها

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علة اسما ومعنى لا حكما

غير فصل زمانى وسموا بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما فاذا وجد الاوصاف الثلثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة وان وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة وان لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباعتبار الامور الثلثة يحصل سبعة اقسام الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما والثانى ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما وليس من

صفة العلة الحقيقية وهى التى توجد فيها الاوصاف الثلثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا لا خلاف فى تقديم العلة على المعلول بحسب الذات ويسمى هذا التقدم تقدما ذاتيا ولا فى مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وانما الخلاف فى العلل الشرعية فالمحققون على انها مثل العلل العقلية فى اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحكم عنها تاخرا زمانيا كالاستطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التى هى قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتاخر الفعل عنها تاخرا زمانيا عند جمهور اهل السنة فكذا يجب الاقتران فى العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياسا عليها واستدل المحققون عليه بانه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام والاستدلال بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ضعيف وذهب بعض مشائخنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العقلية والشرعية فيجوز تاخر الحكم عنها فى الشرعية عندهم ولما فرغ المصنف عن شرح فى بيان اقسام العلة فقال فاذا تراخى الحكم عن العلة لمانع كما فى البيع الموقوف وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للبائع او للمشترى او لهما كان اى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لا حكما لانفصال الملك عنه لان الملك ثبوته متاخر الى الاجازة واسقاط الخيار او مضى المدة وهذا مثال القسم الخامس من الاقسام المذكورة فان قيل فى هذا القسم يلزم تخصيص العلة اى تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر لانه لا ينصور النزاع فيه ح والجواب ان الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ كذا افاده صدر الشريعة وفيه ما فيه وامثلة القسم

ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشترى بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

الاول فقد مر مثاله فى قوله مثل البيع للملك والنكاح للحل القتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تامة يوجد فيها اوصاف ثلثة وما كان يشتبه بعض العلل بالاسباب بوجه التاخير ذكر امرا مميزا بينهما وقال ودلالة كونه اى كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع من الحكم اذا زال باجازة المالك واسقاط الخيار او مضى المدة وجب الحكم به من الاصل يعنى يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحقه اى المبيع المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن فثبت انه علة لا سبب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل ف

واعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبنى على تخلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال فى شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكانه هناك لم يتخلل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتاخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبنى التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراخى الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكوة فى اول الحول فوجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول فلا يجب الزكوة ويتراخى الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب فى طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار وصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا فى التلويح فاحفظ هذا المقام فانه ينفعك فيما سياتى من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل فى الحال تلك المنافع معدومة لا تصلح ان تكون محلا للملك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اى لكون عقد الاجارة علة معنى واسما صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكوة قبل تمام الحول لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حتی لا یستند حکمه وکذلک کل ایجاب مضاف الی وقت علة اسما ومعنی لا حکما لکنه یشبه الاسباب وکذلک نصاب الزکوة فی اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنی لکونه مؤثرا فی حکمه لان الغناء یوجب المواساة لکنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخی حکمه اشبه الاسباب الا تری انه انما تراخی الی ما لیس بحادث به

حتی لا یستند حکمه والحاصل ان عقد الاجارة مثل ثان للقسم الخامس لکن الفرق بین هذ المثال والمثال السابق هو ان المثال الاول لا یشبه الاسباب کما سبق تقریره وعقد الاجارة یشبه الاسباب لما فیه من الاضافة الی وقت مستقبل کما اذا قال فی شعبان اجرتک الدار من غرة رمضان یثبت الحکم من غرة رمضان فهذه الاجارة لما لم یثبت من وقت الانعقاد ولم یستند حکمها الی وجود العلة حیث لم یثبت من شعبان شابهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بینها وبین الحکم کما یتخلل الزمان بین السبب وحکمه وکذلک کل ایجاب مضاف الی وقت مثل قوله انت طالق غدا وهذا مثال ثالث له فهذا الایجاب علة اسما لکونه موضوعا للحکم المضاف الیه ومعنی لتاثیره فی ذلک الحکم لاحکما لتاخره الی الزمان المضاف الیه عدم ثبوته فی الحال لکنه یشبه الاسباب لتخلل الزمان بینه وبین الحکم وعدم استناده الی وجود العلة من حیث لا یثبت الحکم من وقت التکلم بل من غد وکذلک نصاب الزکوة فی اول الحول علة لوجوب الزکوة هذا مثال رابع اسما لانه وضع له ای لان نصاب الزکوة موضوع للوجوب شرعا ولذا یضاف الزکوة الیه ومعنی لکونه ای النصاب موثرا فی حکمه وهو الوجوب لان الغناء یوجب المواساة ای الاحسان الی الفقیر والغنی انما یعتبر بالنصاب فصار النصاب موجبا للمواساة التی یتحقق فی اداء الزکوة لکنه ای النصاب جعل علة بصفة النماء الذی اقیم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة کما ورد لا زکوة فی مال حتی یحول علیه الحول فلما تراخی حکمه اشبه النصاب وهو وجوب الزکوة الی وجود النماء وهو لیس بعلة حقیقیة لانه وصف غیر مستقل بنفسه اشبه النصاب الذی هو علة الاسباب نعم لو لم یکن الحکم متراخیا الی النماء لکان النصاب علة من غیر مشابهة بالاسباب ولو کان النماء علة حقیقیة للحکم لکان النصاب سببا محضا ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهین احدهما ما بینه بقوله الا تری انه انما تراخی الی ما لیس بحادث به اعنی النماء الذی تراخی الیه الحکم لیس بحادث ای ثابت بنفس النصاب لان النماء الحقیقی هو الدر والنسل والسمن فی الحیوان وزیادة المال فی التجارة والحکمی هو حولان الحول لا یحصل بنفس النصاب بل بشرو السائمة وعمل التجارة وتغیر الاسعار الحادث بصنعه تعالی فلما تراخی الحکم الی ما لیس بحادث به تاکد الانفصال بین النصاب وبین الحکم بامر منفصل وتحقق الشبهة بالسبب

والی ماھو شبیۃ بالعلل ولما کان متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسہ لشبہ العلل وکان ھذہ الشبھۃ غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حکمہ انہ لا یظھر وجوب الزکوۃ فی اول الحول قطعا بخلاف ما ذکرنا من البیوع

اقول فیہ بحث اذ لو کان ذلک لعلۃ لاوجب نفس السببیۃ لا شبھا فلذا احمل بعض الفضلاء ھذا الکلام والکلام الآتی الذی ھو دلیل ثان علی انھما دلیل واحد بان یقال تراخی حکم النصاب الی ما لیس بحادث بہ وھو النماء الذی لیس بعلۃ مستقلۃ للحکم لانہ وصف لا یستقل بنفسہ فیکون النصاب علۃ شبیھا بالسبب نعم لو کان النماء علۃ مستقلۃ لکان النصاب سببا حقیقیا فافھم والثانی ما بینہ بقولہ والی ما ھو شبیہ بالعلل یعنی النماء الذی تراخی الیہ الحکم شبیہ بالعلل ولیس بعلۃ مستقلۃ کما مر فلما لم یکن علۃ مستقلۃ کان النصاب شبیھا بالسبب لا سببا حقیقیا اذ لو کان النماء المتوسط علۃ حقیقیۃ لکان النصاب سببا حقیقیا کما بینا فی دلالۃ السارق ولما کان یتوھم ان المتوسط بین النصاب والحکم ھو النماء الذی لیس بعلۃ حقیقیۃ فتردد النصاب بین ان یکون علۃ بشبہ السبب او سببا یشبہ العلۃ لان المتوسط اذا لم یکن علۃ حقیقیۃ یکون الاول سببا محضا کما علمت فی دلالۃ السارق واذا لم یکن المتوسط ما لیس بعلۃ حقیقیۃ ولا شبیھا بالعلۃ کان الاول علۃ حقیقیۃ واذا کان المتوسط ما لیس بعلۃ ولکنہ یشبہ العلۃ فتردد الاول بین الامرین المذکورین فلم قالتم النصاب علۃ یشبہ السبب فلم تقولوا بالعکس فدفعہ المصنف بقولہ ولما کان الحکم متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسہ وھو النماء اشبہ النصاب العلل ولو کان النماء مستقلا بنفسہ لکان النصاب سببا حقیقیا ولما لم یکن مستقلا لم یکن النصاب سببا حقیقیا فلا محالۃ اشبہ العلل وکان ھذہ الشبھۃ غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف یعنی شبھۃ العلۃ للنصاب من جھۃ نفسہ وشبھۃ السبب من جھۃ توقف الحکم علی النماء الذی ھو وصفہ وتابع لہ فترجح الشبھۃ الذی حصل من جھۃ نفسہ علی الشبھۃ الذی حصل من جھۃ وصفہ لترجح الاصل علی الفرع فلذا قلنا النصاب علۃ یشبہ السبب لا العکس ومن حکمہ ای حکم النصاب الذی ھو علۃ یشبہ السبب انہ لا یظھر وجوب الزکوۃ فی اول الحول قطعا قولہ قطعا راجع الی النفی والحاصل ان النصاب لما صار علۃ شبیھۃ بالسبب وتاخر حکمہ الی وجود النماء لا یمکن القول بوجوب الزکوۃ فی اول الحول بطریق القطع لفوات وصف النماء اذ العلۃ الموصوفۃ بوصف لا یعمل بدون الوصف بخلاف ما ذکرنا من البیوع فان العلۃ للملک وھی البیع بنفسہ ووصفہ فی المبیع الموقوف والبیع بشرط الخیار ولکن حق المالک والتعلیق

له ای لا مر المنفصل ۱۲ منه

ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة فى الحقيقة

بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد فلما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى النصاب اوشبه العلل صلاحا والنماء فرعا ووصفا لا يستقل بنفسه كما مر تقديره كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى التقدير لان النماء وصف لا يستقل بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولى كشجرة تبقى على الارض بمائه سنة فيكون الموصوف بهذا النماء هى بعينها من اول ما نبتت فلما استند النماء الى النصاب من اول الحول استند الوجوب الذى كان موقوفا على النماء الى النصاب ايضا من اول الحول حتى صح التعجيل اى تعجيل الزكوة قبل تمام الحول لوجود اصل العلة لكنه اى المعجل يصير زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول فى نصابه كاملا جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافا لمالك لان النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده وكونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وقال الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب لوكان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب بل الحول اجل لاخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا له فعنده اذا ادى قبل تمام الحول وقع المودى زكوة غير موقوف على حلول الحول كالمديون اذا ادى الدين قبل الاجل واذا وقع المودى زكوة فليس له ان يسترد من الفقير قبل الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام التى تتعلق بماله من تعلق حق الوارث به فحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث اسما لانه وضع فى الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لكونه موثرا فى الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد فى حق سعد ولما لم يكن علة حكما اشار اليه الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة فى الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو الحجر عن التصرفات انما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت كالنصاب كان حكمه موقوفا على وصف النماء فلما تراخى حكمه الى وصف الاتصال اشبه الاسباب وفى الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخى حكمه الى وصف الاتصال هو انه لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب كان ملكه فى الحال لان العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هى من موجبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب كالرمى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهى مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو قام المريض بعد ذلك ثمت العلة بوصفها ويسترد منه ما زاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولو برء من المرض كان تصرفه نافذا الان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب يعنى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصف الاتصال الذى يتراخى اليه الحكم حادث من المرض لان الالام التى توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء فانه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصف الاتصال امرا اجنبيا لم يحدث منه فكان المرض لو يتوقف حكمه الى امر آخر بخلاف النصاب فان اصار علته الحكم اقوى من النصاب وهذا مثال خامس له وعد بعضهم هذه المثال والمثال الآتى وهو شراء القريب مثالا للعلة التى فى حيز الاسباب اى علة يشبه الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب قسما آخر سوى الاقسام السبعة فبين تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لا حكما عموم من وجه لصدقهما فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى شراء القريب وصدق الثانى فقط فى البيع الموقوف فعلى هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هى من موجباتها اى مقتضيات الشرى وهو الملك لان الشرى يوجب الملك والملك فى القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى الملك وله بواسطة فمن حيث انه علة العلة فكان علة ومن حيث توسط بينهما الواسطة يشبه السبب كالرمى فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث ان القتل بالرمى انما يتوقف على نفوذ السهم ومضيه فى الهواء خلا يجب القصاص بمجرد الرمى ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمى كان الرمى علة لا سببا كالشراء للعتق اعلم ان المصنف لم يصرح فى هذا المثال انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح فى غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم ويفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لا حكما وان المصنف اختار من هب فخر الاسلام وجعل العلة المتشابهة بالسبب قسما آخر وارده بعدل لعلة اسما ومعنى لا حكما واما مثال العلة معنى وحكما لا اسما فسيبينه المصنف بقوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق واحترز بقوله مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا فى الحكم دون الآخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر و

کان اخرهما وجودا علة حکما لان الحکم یضاف الیه لرجحانه علی الاول بالوجود عنده ومعنی لانه مؤثر فیه وللاول شبهة العلل حتی قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفی علة الربوا لان الربوا النسیة شبهة الفضل فیثبت بشبهة العلة

الاخر شرطا کان اخرهما وجودا علة حکما لان الحکم یضاف الیه لرجحانه علی الاول بالوجود عنده ومعنی لانه مؤثر فیه یعنی الوصف الاخیر من هذین الوصفین المؤثرین علة حکما لوجود الحکم عنده والوصف الاول وان کان موجودا ولکن الحکم لا یضاف الیه بل یضاف الی الوصف الاخیر لرجحان الوصف الاخیر علی الاول بسبب وجود الحکم عنده وجوده فان الحکم اذا وجد بوجود الوصف الاخیر ولم یوجد بالاول لکان الوصف الاخیر راجحا علیه فاذا کان راجحا یضاف الحکم الیه فکان الوصف الاول معدوما وهو علة معنی ایضا فان المؤثر فی الحکم هو الوصف الاخیر واما الوصف الاول فهو یکون علة معنی لا اسما ولا حکما وذلک کالقرابة والملک فان المجموع منهما علة للعتق ولکن المؤثر هو الوصف الاخیر منهما ایهما کان فان کان الملک اخیرا بان اشتری عمدا قریبا وحرها منه فالملک حینئذ علة للعتق حکما لوجود العتق عنده ومعنی لانه مؤثر فیه لا اسما لانه لیس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القرابة یکون علة معنی فقط لانه ایضا مؤثر فیه کما فرضنا وان کان القرابة اخیرا بان اشتری عبدا مجهول النسب ثم ادعی انه ابنه او اخوه فتکون القرابة علة للعتق حکما لوجود العتق عنده ومعنی لکونه مؤثرا فیه لا اسما لانه لیس بموضوع له ویکون الملک حینئذ علة معنی فقط لکونه مؤثرا کما فرضنا حکما لانه لم یوجد عنده العتق بل اذا ادعی القرابة ولا اسما لانه لیس بموضوع له هذا توضیح المقام وللاول شبهة العلل ای للوصف الاول من الوصفین المؤثرین شبهة العلل ولیس هو سبب محض غیر مؤثر فی المعلول الا لکان الجزء الاخیر هو العلة وحده لا المجموع منهما حتی قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفی علة الربوا والوصفان القدر والجنس فی مجموعهما علة کاملة لربوا الفضل الذی هو الربوا حقیقة حتی لو باع صاع الحنطة بصاعی الحنطة لا یجوز وحرمة الربوا النسیة یثبت باحد الوصفین وهو الجنس والقدر حتی لو اسلم الثوب الهروی بالثوب الهروی لا یجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعیرا فی حنطة لا یجوز ایضا لوجود القدر وذلک لان الربوا النسیة شبهة الفضل وهو لیس بفضل حقیقة ولکن له شبهة الفضل من حیث انه یتفاوت الاثمان بتفاوت النقد والنسیة حتی یزاد الثمن فی المبیع نسیة فلما لم یکن الربوا النسیة فضلا حقیقة حتی یحتاج فی تحریمه الی مجموع الوصفین الذی هو علة حقیقة بل هو ضعیف وله شبهة الفضل فثبت بشبهة العلة ای باحد الوصفین الذین مجموعهما علة اسما ومعنی وحکما وکل واحد منهما احد له شبهة

والسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هي المشقة لكن السبب اقيم مقامها تيسيرا واقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله ان احببتني فانت طالق وكما في الطهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

فصل في الشرط

شبهة المعلل فكما ان القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف فالسفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر في الرخصة هي المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اي مقام المشقة تيسيرا على العباد ولانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقام السفر مقامها لانه سبب لها في الغالب وهذا مثال للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرع في بيان نوعان واقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض فالسفر سبب داع الى المشقة ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكذلك المرض سبب داع الى التلف وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة لكن لما كان ذلك امرا باطنا اسقط اعتباره واضافة الحكم اليه واقيم المرض مقامه فصار الحكم متعلقا به والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة اقيم ذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب لكن لما لم يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال عليها وفي القلب كما قيل جعل الكلام على الفؤاد دليلا مقام المحبة في قوله لامرأته ان احببتني فانت طالق فقالت احببتك تقع الطلاق وكما في الطهر الخالي عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق يعني ان الطلاق امر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا لقول فيه وهن كان الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى والاولى ان يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لانه زمان يرغب الوطي فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق المانع عن الوطي والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل الاصولية تبتني عليها ايات كالمثلة لجميع

فصل في الشرط

اقسامها العلل اما الشرط فهو في اللغة العلامة وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم احترز به عن السبب والعلامة

وجودا عنده لا وجوبا به فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق
عند دخول الدار لا به وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في
الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر
ازالة المانع فثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصالحة للحكم

لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عنده لا وجوبا به اى يتوقف وجود الشئ عليها بان يوجد عند وجوده
لا وجوبا به واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الاول شرط محض والثانى شرط هو في معنى
العلة والثالث شرط هو في معنى التبعية والرابع شرط مجاز اى اسما ومعنى لا حكما كاول الشرطين علق
بمجموعهما الحكم ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم
فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحمل قيد العبد الاقن لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وقد ذكر فخر الاسلام قسما
خامسا سماه شرطا فى معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصان في
الزنا فعلى هذا اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا به يعنى اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار يقع الطلاق عند الدخول
لا يجب بل الوجوب باقيا كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقوفا على هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حيث كونه اثرا له فى الطلاق لا فى الوجوب اى الثبوت ولا فى الوصول اليه لم يكن سببا
ولا علة بل كان علامة محضة ولما كان شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة قسمناه شرطا بهذا الوجه
من حيث يضاف اليه وجوب الطلاق وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثانى ما بينه بقوله وقد يقام
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير فى الحقيقة كحفر البئر فى الطريق اى طريق غير مملوك للحافر
هو اى الحفر شرط فى الحقيقة لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل لما كان طبعه الى السفل علة السقوط
والمشى سبب محض لانه مفض الى الوقوع فى البئر وليس بعلة له بل لما انه لو نام فى موضع فحفر تحته بحيث
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اى مانعة عن الوقوع فى البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل فصار
الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط فثبت انه شرط ولما كان يردان الحكم لا يضاف الى الشرط مع وجود
العلة والعلة للهلاك هى الثقل والشرط على ما اثبتم هو الحفر فلابد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى الحفر
فلا يجب الضمان دفعه بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصالحة للحكم اى لاضافة الحكم

لان الثقل امر طبيعى لا تعدى فيه والمشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل
علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبهة بالعلل
لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة فى ضمان النفس والاموال جميعا واما
اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط فى حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل امر طبيعى لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه فهذا الضمان ضمان العدوان فلم يصلح
ملاعدوان فيه فثبت ان العلة غير صالحة لاضافة الحكم اليها الحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت صالحة له
واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يصح ما قلتم ولما كان يرد علينا ان العلة لا تصلح لضمان وجود
السبب وهو المشى كيف اضفتم الحكم الى الشرط الذى هو ابعد من السبب فينبغى ان يضاف الى المشى فدفعه
بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة للتلف بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية
ولما كان المشى مباحا فلا جناية فيه ولا ضمان بدون الجناية فلم يصلح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم فح
لابد ان يضاف الحكم الى الشرط واليه اشار بقوله واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه
لا يصلح لان يعارض الشرط فى اضافة الحكم كما مر بيانه وضع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من
الوجود اى للشرط شبهة بالعلل فى انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير فى قوله به يرجع
الى الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة فى ضمان النفس والاموال جميعا يجب بالحفر
ضمان النفس اذا تلفت نفس بوقوعها فى البير وضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة
ولا يحرم عن الميراث لانهما متعلقان بالمباشرة لا مباشرة للقتل هذا اذا لم تكن العلة صالحة واما اذا كانت
العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط فى حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة يعنى اذا شهد رجلان بان رجلا اعتق طلاق
امرأته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين يبدا انه يمين بغير الله تعالى
ثم شهد رجل بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود
الشرط واليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه
العلة صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امرأته
من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

له فان قلت اليمين ليست بعلة بل الموجب هو الطلاق وهو سبب قلت العلة من الوجه الشرط لكنه علة من الحقيقة ولم يضف الحكم الى السبب

سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق
ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب و
على هذا قلنا اذا اختلف المولى والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قوله
استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط
بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار
السبب ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود
الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب يعني اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته واختارت بأن المرأة
اختارت نفسها هذا في الاجتماع في الطلاق واما في العتاق فصورته هكذا اشهد شاهدان ان المولى قال
لعبده ان شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال شئت في ذلك
المجلس ثم قضى القاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا
فالضمان وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم
واما التخيير فسبب محض لانه مفض الى الحكم فضعف وجه العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب فالضمان
على شهود التخيير وعلى هذا الاخير على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا
اذا اختلف المولى اي ولي الهالك الواقع في البير والحافر فقال الحافر انه اي الواقع في البير اسقط
نفسه اي وقع عمدا فعلى قوله الحافر لا يجب الضمان عليه لان الحفر شرط والوقوع عمدا علة صالحة لان يضاف
اليها الحكم وهو التلف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال المولى انه وقع بغير عمد فحينئذ يعتبر الشرط كما مر كان
القول المقبول قوله اي قول الحافر استحسانا ثم بين وجه الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو
صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط يعني الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها عارضا
يتحقق عند الضرورة وهي عدم صلاحية العلة للحكم فالحافر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر خلافة الشرط
فلذا يقبل قوله خلافا للقياس والقياس ان يقبل قول المولى لان ظاهر الحال شاهد له اذ الانسان لا يلقي نفسه
عادة وهو القول القديم لابي يوسف ونحن نقول الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان الصبي كما مر يقع
بغير التعمل لانه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر والظاهر وصلح حجة للدفع ولا يصلح ان يكون حجة ملزمة
على الغير فتركنا القياس لنفسه الباقي بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة
وهذا اذا جرح رجل رجلا ومات المجروح واختلف ولي المجروح والجارح فقال الجارح انه مات بسبب آخر وقال

وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط فى الحقيقة
ولان حكم السبب لما انه سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قل اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة فى الطريق فجالت
يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه

الولى انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجارح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو صحيح لاضافة
الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قوله فى المعارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولى المتمسك بالاصل فيجب الضمان على الجارح ولما فرغ عن شرط فيه معنى العلة شرع فى
قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اى على ان العلة الصالحة
للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط
فى الحقيقة اذ القيد كان مانعا وحل القيد ازالة المانع وازالة المانع شرط كما مر ولكن تخلل
بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد فهو علة للاباق فلا يضاف الى الشرط ولان حكم السبب
لما انه اى الحل سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر والحاصل
الحل وان كان فى الحقيقة شرطا كما مر ولكن لحكم السبب اذ السبب الحقيقى يتقدم على وجود العلة كما ان
الشرط يتاخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لانه سابق على الاباق الذى هو علة التلف فثبت ان له حكم
السبب ثم هواى الحل وان شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذى له
حكم العلة تحل العلة به كقود الدابة وهذا ليس كذلك لانه قل اعترض عليه اى الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو الاباق فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه فى حكم السبب وعدم معنى العلة فيه
ثبت انه شرط فى حكم السبب لا فى حكم العلة فلا يضاف الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذى
فيه معنى العلة كحفر البئر فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لانه صاحب شرط لحكم السبب
المحض وكان هذا اى حل القيد كمن اى كفعل من ارسل دابة فى الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت
شيئا لم يضمنه المرسل اى اذا ارسل انسان دابة فى الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق
ثم سارت او وقفت ثم سارت فى ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله هو
الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انما اتلفت سيرا اخر باختيارها نعم لو لم يكن لها طريق اخر سوى ذلك
الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها وكذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهن اصاحب شرط جعل مسببا قال
ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه
لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار
فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط فى
البير لانه لا اختيار له فى السقوط حتى لو اسقط نفسه هل ردمه

على وجهها فانه لو اصابت شيئا حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن
ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حال لقيد وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب فدفعه
بقوله الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهن اصاحب شرط جعل مسببا يعنى كلامنا فى عدم الضمان
فيهما فيه سويان وان كان المرسل صاحب سبب لان الارسال ليس بازالة المانع وقد تخلل بينه وبين السائق
فعل فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تذهب على سنن ارساله واما من حل القيد
فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الانطلاق وجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل
لما ثبت الاصل الذى مر وهو ان العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب والى الشرط
فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد وهما صالحان لان يضاف اليهما الحكم لان فعلهما فعل فاعل
مختار وقد اعترض على فعل صاحب الارسال ومحل القيد فلا يضاف الى من حل القيد لانه صاحب
شرط وجعل مسببا ولا الى المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن
فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار
فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط فى البير لانه لا اختيار له فى السقوط
حتى لو اسقط نفسه هل ردمه حاصله ان عند محمد رح فعل الطير والدابة طبعى بمنزلة سيلان
الماء عن الزق بعد الخرق فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وهو فتح القفص
فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهى فعل الطير غير صالحة
لاضافة الحكم اليه وعند الشيخين فعل الطير وكذا فعل الدابة اختيارى مثل فعل العبد فعلى
هذا الاصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير لان فعله فعل المختار وهو
العلة لتلف الطير صالحة لان يضاف اليه الحكم فلما اعترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب
القفص لانه ازالة المانع ولكنه احكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة) بقى الشرط سببا
محضا ليس فيه معنى العلة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف اليه الحكم فلا ضمان عليه وهذا

واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى العلامة شرطا مثل الاحصان فى باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا

بخلاف السقوط فى البير فانه وان اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختيارى حتى يضاف اليه الحكم فاذا لابد ان يضاف الى الشرط ولذا قلنا لو وقع فى البير عمدا يضاف اليه الحكم فلا ضمان على الحافر فى هذه الصورة فيكون دمه هدرا فالقسم الرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين فى حكم نعلق بهما مثاله قوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول فى الدار الاولى شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده بل الحكم انما يوجد عند الدخول الدار الثانية فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان فى الملك بان دخلت الدارين وهى فى نكاحه فلا شك ينزل الجزاء فيقع الطلاق اتفاقا وان لم يوجد الا فى الملك بان ابانها فدخلت الدارين او وجد الاول فى الملك دون الثانى بان دخلت احدهما وهى فى نكاحه ثم ابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان وجد الثانى فى الملك دون الاول بان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى ففيه اختلاف تطلق عندنا لنزول الجزاء لان الملك على اخر الشرطين وانما يحتاج الى الملك فى وقت التعليق ووقت نزول الجزاء والملك فى الوقتين موجود واما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا اضافته اليه عندنا فلا تطلق لان الشرطين شئ واحد فى وجوب الجزاء فكما فى احدهما يشترط الملك كذا فى الاخرى فاذا لم يوجد الملك فى الاول لا يقع الطلاق كما لا يقع اذا وجد الملك فى الاول دون الثانى بالاتفاق والخامس شرط فى معنى العلامة كالاحصان فى الزنا والمصنف ترك هذين القسمين وان كان ذكر العلامة يغنى عن الخامس واما العلامة ففى اللغة الامارة كالميل للطريق والمنارة للمسجد واما فى الشرع فما بينه بقوله فما يعرف الوجود اى وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير ان يتعلق به وجوب اى وجوب الحكم واحترز به عن العلة ولا وجود اى وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجود الحكم عند وجودها وعلم عليه بحسب مثل الاذان انه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وهو القسم الخامس من الشرط فانه فى الحقيقة علامة ولكنه يسمى شرطا مجازا مثل الاحصان فى باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم فهو حال فى الزانى ودليل على انه اذا وجد الزنا فى تلك الحالة يلزم الرجم وليس شرطا لحكم الزنا كما بينه بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا اى لو كان الاحصان شرطا لحكم الزنا وهو الرجم والحال ان الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة

ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال فصل اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لا استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية

على وجود الاحصان والامر ليس كذلك لانه يحدث الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الرجم فاذا وجد الزنا وهو العلة ثم وجد الاحصان وهو على قولكم شرط صحيح تأخر عن العلة ومع هذا لا يثبت الحكم فثبت انه ليس بشرط ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فلا محالة هو علامة

ف هذا ما ذهب اليه القاضي الامام ابو زيد في التقويم واختاره بعض المتأخرين وامالمتقدمون وعامة المتأخرين فقد عدوا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك اما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك لان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشروط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى انه شرط فيه معنى العلامة وهذا اى لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة ايضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني اذا شهد القوم على رجل انه زنى ثم شهد الآخرون انه محصن ورجم فان رجع شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدية عليهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لانهم كانوا شهود العلامة والعلامة لا يتعلق بها وجوب دية ولا وجب فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه فاذا لم يضف الرجم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان لم يرجعوا عنه فلا ضمان عليهم خلافا لزفر فان عنده عليهم ضمانا لان الاحصان شرط الرجم فيضاف الحكم اليه والجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه ولو سلمنا انه شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فشهود الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاف التلف اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجعوا عن الشهادة فان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام شرع ان البحث من هذين الامرين يحتاج عن المحكوم به وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف شرع في اهليته ولما كان من المعلوم ان اهليته لا تحصل بدون العقل بدأ بذكر العقل اولا فقال

فصل اختلف الناس في العقل هو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع تعالى بالالوهية وشكر المنعم محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية ليست بموجبة بل اتها بل هي امارات في الحقيقة ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية فانها موجبة ومحرمة بنفسها غير قابلة للنسخ والتبديل فلما كان العقل فوق العلل الشرعية ف

اعلم ان القبح والحسن يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع او منافرا له الثاني كونه صفة كمال او صفة نقص والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين

فلم يجز وان يثبت بدليل الشرع ما لا يدرك العقل او يقبحه واجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا العاقل
من عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك الايمان ان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل
اصلا ودون السمع وهو معذور عند اهل الاعتزال ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب ان العقل معتبر لانتفاء الاهلية
الاهلية وثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين كذا في التوضيح فلم يجز ذا المعتزلة
بناء على اصلهم ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدرك العقل كرؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعامة احوال الآخرة او يقبح فيما يحسنه
العقل لا يجوز ان يثبت بدليل شرعي قول الانكر واكل الفبائح المخلوقة له لان اضافتها الى الله تعالى قبيحة عند العقل واجعلوا الخطاب متوجها
بنفس العقل ثم فرعوا بقولهم قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك الايمان ان لم تبلغه الدعوة فهو معذور
من عقل سواء كان صغيرا او كبيرا ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى لا يقبل عذره يوم القيمة عند الله تعالى وان لم
يأته الرسول وان لم يرد عليه السمع بان نشأ على شاهق الجبل لان عقله كان كافيا في ذلك وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا وهو
السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بدون السمع ولهذا قالوا ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى ليس من شأننا
ولا يجوز منا ذلك التعذيب الى ان نبعث رسولا واستدلوا بان لا دليل عقلية ايضا منها ان الحسن والقبح ليسا بالتمييز فانه لو كان كل واحد
منهما ذاتيا لم يتخلف عنه الفعل التالي بالمحل قال الكرخي وهو من قبح القبائح قد يكون واجبا كعصمة نبي وانقاذ غريق والجواب ان سلم ان
الكذب صار حسنا في الصورة المفروضة بل غاية الامر هناك ان تركه اقل القبيحين فيكون واجبا لكن هذا لا يخرجه عن كونه قبيحا لذاته
اقلها الكذب والقول الصحيح في الباب الذي هو مختار الحنفية ان العقل معتبر لانتفاء الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب بمن
لا يعقل قبيح فليس العقل معذورا كما قالت الاشعرية ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة فسلم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل
من غير ان يمر عليه زمان التجربة والتامل لان العقل ليس موجبا بنفسه بل هو آلة الادراك فاذا لم يعتقد ما دام كفرا كما معذورا بجهله
حتى يتمكن فيها الادراك والتامل فاذا امهله الله تعالى حتى عانه بالتجربة ودرك العواقب ثم لم يؤمن فالله تعالى لم يكن معذورا واذا لم تبلغه
الدعوة لان ادراكه مع مشاهدة دلائل التوحيد بمنزلة الدعوة اذ العقل الراجح قائم مقام الرسول عليه السلام فمن جنا بين الافراط والتفريط
ترجمة الخلاف ان حسن الافعال وقبحها شرعي عند الاشعرية لو لا يعرف بغير بيان الشارع ان هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب
وهذا للذم والعقاب لا دخل للعقل فيه اصلا فما امر الشارع به فهو حسن ونهى عنه فهو قبيح بهذا المعنى وان لم يكن لامره ونهيه
الامر وعقل معذورا وعند المعتزلة اى لا يتوقف على الشرع بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه فلو لم يرد الشرع وكانت الافعال متحققة
كانت حسنة وقبيحة بمعنى ان في ذاتها اقتضاء لان يثيب على فاعله الثواب والعقاب والشرع كاشف عن حسنها وقبحها
فقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة دليل ان الصلوة والزكوة حسنة لان حسنها به لو لم يرد لم تكن حسنة حتى تكون
حالها وحال الكفر سواء لكن عند نا حسن الافعال وقبحها لا يستلزم حكما في العباد من الله تعالى بل يصير موجبا لان ينزل عليه

نحلق بعون الله
نحلة الخلاف

وهو نور فى بدن الآدمى يضئ به الطريق يبتدئ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لايجابه وهو كالشمس فى الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها

حكم من الله تعالى فان كان قبيحا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم النهى ان كان حسنا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذى لا يرجع المرجوع الى الآمر بالفحشاء والمنكر فما لم يكن ليس هناك حكم اى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومن هنا اشرطنا بلوغ الدعوة فى التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فان عندهم الاحكام متحققة وان لم يرد الشرع فالقبيح حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بغير ان ينهى الله تعالى عنه او يأمر به والمراد من كونه حراما ومأمورا به قبل ورود الشرع انه يعاقب عليه ويثاب عليه وان لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما هو المتعارف والاولى ان يرجع من مذهب المعتزلة الى ان خطاب الله تعالى ثابت بدون ان يخطب وهذا كما ترى من فساده فافهم هذا تحرير محل النزاع واما ادلة الفريقين فمن كوره فى المطولات ثم انا نتبعها ههنا ما تيسر لنا ف قال فى المسلم لا حكم الا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدين رح هكذا قال الشيخ كمال الدين بن الهمام وغيره وذهبت الاشاعرة الى ضعف ما فى البزدوى وتبعه كثيرون من ان المعتزلة مذهبهم ان العقل استبد بالحكم فهو الحاكم وقد ورد الشغب الكثير فيه بل من مذهبنا ومذهبهم ان الحكم لله تعالى واحال البتة فهو الموجب والمحرم والاسبق للعقل الا المعرفة وهم على ما عرفت بمعرفته وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى انتهى ولما فرغ عن بيان المذاهب الواقعة فى احتياج العقل وعدم احتياجه شرع فى تعريفه فقال وهو نور فى بدن الآدمى تميل محله اللام عند اهل السنة والقلب عند الاصوليين وهو الظاهر وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس فانه بواسطته يبصر المحسوسات فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الاشياء وبواطنها بل العقول وسمى باسم النور لانه يهتدى به الى المعقولات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة لادراك المحسوسات يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدئ اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه درك الحواس يعنى العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهى اليه درك الحواس لان الانسان اذا بصر بناء وانتهى اليه حسن البصر يدرك بعقله ان له بانيا فاعلا وقدرة وعلم فهذا طريق ابتداء من حيث انتهى اليه درك الحواس وهو البناء وهذا الطريق اتضح بسبب العقل فيبدو المطلوب اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لايجابه وهو اى العقل فى الملك الباطن كالشمس فى الملكوت اى الملك والتاء زائدة للمبالغة كالجبروت والرغبوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت الشمس والجملة الشرطية تعليل لقوله وهو كالشمس وبدا اى ظهر شعاعها ووضح الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للاشياء بشعاعها اى بنورها فغير ان نور الشمس يريه تلك الاشياء فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل فمن غير ان يكون العقل موجبا لذلك

ف اعلم ان فى هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة المخالفين لنا فى مسئلة النظر ولنا سلوك عليه تفصيل المذاهب

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبى غير مكلف بالايمان

فيها و ابين ما هو الحق فيها فاعلم ارشدك الله تعالى ان عند الاشعرى افادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر فى الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم يقارنه دوران امر مع آخر لا علاقة بينهما فى الاكثر والدائم كوجود الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعكس فلا مضائقة اذ لا مؤثر عنده الا الله تعالى بعضه انا المستقل لكنه فاعل مختار قصد المعلول عنده بلا وجوب منه كما ذهب اليه الفلاسفة لان الوجوب ينافى الاختيار ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد وكالالم بعد الضرب فاذا باشر الناظر النظر يحدث بعده العلم كما اذا ضرب رجل رجلا فبمباشرة الضرب يحصل الالم بعده واما عند الحكماء فبطريق الاعداد فان النظر يعد الذهن اعدادا تاما فيفيض عليه العلم من المبدء الفياض وجوبا منه هذا تفصيل المذاهب والحق ان العلم واجب عقيب النظر وان لم يكن واجبا منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل ان لا يعلم انه حادث والعلم بهذا الامتناع ضرورى واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن فى نفسه وان كان بعد النظر وكل ممكن مقدور لله تعالى فيكون هو ايضا مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرازى والى هذا ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين وبه ارتضى صاحب المسلم وقال شارحه مولانا نظام الدين رح فالاصح الوجوب وكون النظر علة قريبة والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى مخالفا للنصوص الالهية والنبوية انتهى فتدبر فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعنى وان كان العقل آلة للادراك ولكنه ليس بكاف فى حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف قبح الافعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد فى ذلك اى ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا قلنا ان الصبى غير مكلف بالايمان اى الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكذا سائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل رواه الترمذى وابو داود والدارمى عن عائشة وابن ماجة عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو آمن يصح ايمانه لوجود العقل عند الاشعرية ايمانه غير صحيح اذ العقل لا يعتبر به عندهم والاعتبار بالشرع وفى حقه الشرع ليس بموجود

حتى اذا عقلت المراهقة وهى تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف
الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من
زوجها وكذا نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شئ كان معذورا واذا اعانه
الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذورا ان لم تبلغه الدعوة
على نحو ما قال ابو حنيفة فى السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمتنع ماله
عنه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا

لانه غير مكلف وعدل المعتزلة لما كان العقل كافيا يجب عليه الايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت
المراهقة هى المرأة التى قاربت البلوغ وهى تحت مسلم بين ابوين مسلمين بيان لاسلامها الحكمى
بوجه اكد ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها
يعنى اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهى تحت عبد مسلم فاستوصفها الاسلام ولم تقل على
البيان لا يحكم بردتها لان الردة خروج عن الاسلام وهى لم تكن مسلمة قبل لعدم قد رتها على وصف
الاسلام فلا يحكم بردتها ولكن هى غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذ العقل وان كان موجودا
فيها لكنه غير كاف فاذا لم يجب عليها الاسلام لا تبين عن زوجها نعم لو بلغت ووجب عليها الاسلام وهى
بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام بانت من زوجها البتة وكذا اى كما قلنا فى الصبى العاقل انه
غير مكلف بالايمان لعدم كفاية عقله بغير ورود الشرع فى حقه بسبب عدم بلوغه كذا نقول فى العاقل البالغ
الذى لم تبلغه الدعوة اى دعوة الرسول ومن قام مقامه بان يكون على شاهق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى
يعينه الله بالتجربة ودرك العواقب انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل انه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا و
لم يعتقد على كل شئ كان معذورا هذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته انه لم تبلغه الدعوة ولم يأته ما هو قائم
مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيده سبحانه وتعالى واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك
العواقب فهو لم يكن معذورا ان لم تبلغه الدعوة لانه وجب عليه الايمان لوجود الامرين احدهما العقل والثانى
ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو ما قال ابو حنيفة فى السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمتنع
ماله عنه وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد كما قال الله تعالى فان آنستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم الآية لانه اى السفيه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من
ان يزداد به رشدا فهذه المدة اقيمت مقام الرشد والرشد فيها ان لم يتحقق ولكن الظاهر انه موجود تقديرا

وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعى رح فانه قال فى قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اضمنوا فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجد فى الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض من مذهبه

وهو يكفى فى دفع الاموال لانه تعالى قال فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والرشد فى اللغة ان رايتم منهم رشدا سواء كان تحقيقا او تقديرا فكما اقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال فى حق الشخص المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل قائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة السفيه انكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقتضى ان يقدر ثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فاجاب عنه وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع فى تعيين الحد للاموال ليرض قاطع حتى يقال مدته ثلثة ايام او اكثر لان العقل متفاوت فى اصل الخلقة فربما قل يهتدى فى زمان قليل فلا يهتدى غيره اليه فى مدة كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغير ورود الشرع وينكر وجود الشرع فى مقابلته كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه وما استدلوا به فهو مجروح ومدفوع فليس عندهم دليل عقلى ولا نقلى يفيد الظن فضلا عن اليقين ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعى فانه قال فى قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اضمنوا فجعل كفرهم عفوا فان عند الشافعى من قتل رجلا عاقلا بالغا لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القتيل اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغا وكان يمكن له الاستدلال على توحيد الله تعالى لم يجب عليه الايمان بالله تعالى فكفره عفو لانه لم تاته الدعوة ولا عبرة بعقله وعند نا لا يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفره عفوا بحال ولم نجعل غفلته عن الايمان بعد استيفاء مدة التامل عذرا فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء اهل الحرب وذلك اشارة الى عدم الدليل على القول بما عدم دليل من الغى العقل فتقريره ما بينه بقوله لانه اى من الغى العقل من كل وجه وهو الاشعرى والشافعى ومن تبعهما لا يجد فى الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض من مذهبه يعنى لا نص لهم على ان العقل غير معتبر وانما يقول بالادلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الادلة العقلية فكانه يقول العقل معتبر

وان العقل لاینفك عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان
العقل من صفات الاهلیة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهلیة والامور
المعترضة علیها فصل فی بیان الاهلیة الاهلیة نوعان اهلیة الوجوب واهلیة الاداء
اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه
ولیس بمعتبر وهل هذا الا تناقض صریح واما عدم دلیل من یعتمد علی العقل من کل وجه حیث لا یعتبر
فی مقابلة الشرع کما ذهب الیه المعتزلة فتقریره هذا وان العقل لاینفك عن الهوی فلا یصلح حجة
بنفسه بحال یعنی الوهم کثیرا ما یتعارض العقل فیخلط علیه مطلوبه ولذا تری ان بعض العقلاء
یخالف البعض بل یناقض نفسه فمرة یثبت امرا ومرة ینفیه فاذا کان العقل کذلك فکیف یعتمد علیه
بحیث یقال انه حجة مستقلة بغیر ورود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابلته
بالعقل هذا تقریر المقام وقد بقی خبایا فی زوایا الکلام واذا ثبت ان العقل من صفات
الاهلیة علی وجه قد مر کما تقول المعتزلة قلنا الکلام فی هذا ای فی بیان الاهلیة ینقسم علی
قسمین القسم الاول الاهلیة والثانی الامور المعترضة علیها ای علی الاهلیة فصل فی بیان
الاهلیة وهی عبارة عن کون الانسان او الشخص بحیث یصلح ان یکون محط نزول الاحکام
الشرعیة او التکلیف وقیل هی عبارة عن صلاحیة الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعلیه
وهذه الصلاحیة امانة حملها الانسان کما قال الله تعالی وحملها الانسان ولذا اختص بالتکلیف
من سائر الحیوانات التی لیس لها ذمة التکلیف وقد کان ظلوما جهولا الاهلیة نوعان احدهما اهلیة الوجوب
والثانی اهلیة الاداء اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة اذا عرفت معنی الاهلیة فاعلم ان
الاهلیة علی نوعین النوع الاول اهلیة نفس الوجوب وهو ان یکون قابلا لشغل الذمة والنوع
الثانی اهلیة لوجوب الاداء وهو ان یکون قابلا وصالحا لاتیان الفعل وقد عرفت الفرق بین نفس
الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول ای اهلیة نفس الوجوب مبنی علی قیام الذمة یعنی لا تثبت الا
بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعلیه والذمة عبارة عن وصف یصیر الشخص به اهلا للالتزام علیه والاستحباب
له بناء علی العهد الذی عاهد ربنا یوم المیثاق کما اخبر به بقوله واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم
ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا فلما اقررنا بربوبیته یوم المیثاق
فقد اقررنا بجمیع شرائعه الصالحة لنا وعلینا فبهذه الذمة صرنا اهلا لنفس الوجوب واهلیة
الوجوب علی هذه الذمة مبنیة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه

باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضى قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى آخر الآية وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى يصح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء وانما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضى الذى بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى آخر الآية دليل على ثبوت الذمة حاصله ان الادمى اذا ولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له عليه فان الولى اذا اشترى له شيئا يثبت له الملك وكذا يثبت له الوصية والارث والنسب وكذلك الثمن وهو المرأة يجبان عليه بعقد الولى باجماع الفقهاء وهذا معنى ما يجب له وعليه وهذه الذمة انما ثبت بالعهد الذى جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بيانه فلو لم يكن له ذمة صالحة لهذه الاشياء بالعهد لم يجب له وعليه شئ لانه اذا ولد لم يكتسب شيئا حتى يقال ان الوجوب له وعليه انما ثبت باكتسابه فاعلم ان تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه احمد عن ابى بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق ويؤيده حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعنى عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبى عليه السلام على ما تلونا عليك فقول من اشرب فى قلوبهم الاعتزال بانه من باب التخييل والتمثيل مردود لا يعبأ به فى مقابلة الحديث وان كان ضعيفا فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة فى ذلك لا بالسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعنى ثبوت الذمة الكاملة له انما هو بعد الولادة واما قبل الانفصال اى قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الام فى العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اى كاملة ولكنه منفرد بالحيوة معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى صلح ليجب له الحق من العتق والارث والنسب والوصية فهو اهل لتلك الامور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مر فلا يجب عليه شئ من الحقوق حتى لو اشترى له الولى شيئا لا يجب عليه الثمن واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعاد الكلام وقال واذا انفصل عن الام بسبب الولادة وظهرت له ذمة مطلقة كما مر كان اهلا للوجوب له وعليه والحاصل ان الجنين اذا انفصل فله ذمة من وجه حيث يثبت له الحقوق من الارث والعتق ولا يجب عليه

غیران الوجوب غیر مقصود بنفسه فجاز ان یبطل لعدم حکمه و غرضه کما ینعدم لعدم محله ولهذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی هی الطاعات لما لم یکن اهلا لثواب الاخرة ولزمه الایمان لما کان اهلا لادائه ووجوب حکمه

حق غیره واذا انفصل فله ذمة کاملة فیثبت له علیه لما کان یرد علیه من انه اذا حصل له ذمة کاملة فینبغی ان یکون حکمه کحکم البالغین فیجب علیه ما کان عقوبة وجزاء ایضا کما ذهب الیه بعض مشائخنا مثل قاضی الامام ابی زید وغیره فدفعه بقوله غیران الوجوب غیر مقصود بنفسه فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه کما ینعدم لعدم محله یعنی انما المقصود والغرض الاصلی من نفس الوجوب حکمه وهو الاداء من اختیار والصبی لا یتصور منه الاداء بالاختیار لعجزه فیبطل الوجوب فی الافعال التی لا بد من ادائه باختیار لفوت الغرض والشئ کما یبطل بفوت المحل کبیع الحر واعتاق البهیمة یبطل بفوت الغرض ایضا فلا یلزم علی الصبی ما لا یمکن اداءه بالاختیار فلا یکون حکمه کحکم البالغین فلا یجب علیه ما یجب علیهم وتفصیل المقام ما کان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض کثمن المبیع ونفقة الزوجات والاقارب یلزم علی الصبی لان الاداء بالاختیار فی تلک الامور لیس بضروری ویکون اداء ولیه کادائه وکان الوجوب غیر خال عن حکمه وما کان عقوبة وجزاء لم یجب علیه لان المقصود من العقوبات المواخذة بالفعل وهو لا یصلح لذلک فالوجوب ههنا خال عن حکمه فیبطل والولی فی ما یجب علیه العقوبة والجزاء لا یصلح ان یقوم مقامه وکذا حقوق الله الخالصة کالصلوة والصوم لا یجب علیه ایضا لان الاداء بالاختیار ای بالنیة ضروری فیها والولی لا یصلح ان یکون اداءه قائما مقام ادائه فیبطل الوجوب بفوت الغرض وسیاتی التفصیل فوق هذا ولما فرغ عن الجواب شرع فی تفریعات علی قوله فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه کما یبطل لعدم محله فقال وهذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی هی الطاعات لما لم یکن اهلا لثواب الاخرة یعنی ان الغرض من الشرائع التی هی الطاعات کالصوم والصلوة والزکوة ثواب الاخرة والکافر لیس اهلا لثواب الاخرة فوجوب تلک الشرائع علی الکافر خال عن الغرض فیبطل فلا یجب علیه تلک الشرائع واحترز بقوله التی هی الطاعات عن الشرائع التی لیست بطاعات ولیس الغرض منها ثواب الاخرة کالجزیة والخراج فانها واجبة علیه ولما کان یتوهم من عدم کونه اهلا للثواب ان لا یجب علیه الایمان ایضا دفعه بقوله ولزمه الایمان لما کان اهلا لادائه ووجوب حکمه یعنی فی وجوب الایمان علی الکافر

وتفصیل المقام

ولم يجب على الصبى الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون ادائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالمسافر يؤدى الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها

لايفوت الغرض من الايمان ثواب الاخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الاخرة فلا يفوت الفرض فيجب عليه الايمان ثم شرع فى تفريع اخر وقال ولم يجب على الصبى الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء اى لا يثبت نفس الوجوب على الصبى لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبى لا يمكن منه اداء الايمان بالاختيار لعدم العقل واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة فالصبى العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفس الوجوب فى حقه لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب فيها لان الغرض من نفس الوجوب ان يقع الاداء عن الفرض واداء العبادات لا يقع عن الفرض لانه لو وقع صلوته فرضا لافترض عليه سائر الصلوات وفيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر ولان الغرض من نفس الوجوب الاداء على سبيل الكمال والصبى لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان اداءها على وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائه لا يتعلق بالبدن لانه من احكام النظرية التى تتعلق بالعقل والعقل موجود فيه دون ادائه اى لا نقول ان اداء الايمان واجب على الصبى العاقل قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل انما هو بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبى العاقل من غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون نفلا بل هو فرض ولا يلزم عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدى الجمعة فانه يقع فرضا عن وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضى ابو زيد وشمس الائمة الحلوانى وفخر الاسلام وقال الامام شمس الائمة السرخسى ان الوجوب بغير ثابت فى حق الصبى وان عقل مالم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان احدهما قاصر وثانيهما كامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل وهى بالبدن فاذا تحقق القدر الذى به تتحقق الاهلية الكاملة واذا انتفت او ضعفت احد القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليه اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لانه بمنزلة الصبى لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على
الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء
وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صح من الصبى العاقل
الاسلام وما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة والصدقة
وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عمدة وملك برأى الولى ما
يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار ان نقصان
رأيه انجبر برأى الولى فصار كالبالغ فى ذلك فى قول ابى حنيفة رح

لانه بمنزلة الصبى لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبتنى على اهلية القاصرة صحة الاداء بمعنى
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وتبتنى على الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
عليه فاذا بلغ وعقل يلزم عليه الاداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لان اهليته صارت
كاملة بكمال العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول فى افراد الانسان متفاوتا لا يمكن
ادراكه الا بعد تجربة عظيمة اقام الشرع البلوغ الذى عنده يعتدل العقول فى الاغلب مقام الاعتدال
تيسيرا وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه صح من الصبى اسلامه
فى احكام الدنيا والاخرة بلا لزوم عليه عند الشافعى لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى احكام الدنيا فيرث
اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح فى احكام الاخرة فيثاب على ايمانه
وهذا هو القسم الاول الذى هو حق الله حسنا يحتمل غيره وصح منه ايضا ما يتمحض منفعته
من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وهذا قسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن
فيه نفع محض للصبى فيصح مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وصح منه اداء العبادات البدنية
من غير عمدة وهذا قسم ثالث وهو ما كان دائرا بين كونه حسنا فى زمان وقبيحا فى زمان كالصلوة
والصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبى اداؤها من غير وجوب عليه فى صحة الاداء بلا لزوم
عليه نفع محض له من حيث يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ ولذا قال عليه الصلوة والسلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وملك برأى الولى ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فانه ان كان ابتداء كان نافذا ان كان
خاسرا كان ضارا والصبى لا يميز بين الضار والنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد ان ينضم اليه رأى الولى وذلك
باعتبار ان نقصان رأيه اى الصبى انجبر برأى الولى فصار كالبالغ فى ذلك فى قول ابى حنيفة رح

الایری انه صحح بیعه من الاجانب بغبن فاحش فی روایة خلافا لصاحبیه ورده مع الولی بغبن فاحش
فی روایة اعتبارا لشبهة النیابة فی موضع التهمة وعلی هذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمه العهدة
وباذن الولی تلزمه واما اذا اوصی الصبی بشیء من اعمال البر بطلت فی حینه عندنا خلافا للشافعی
وان کان فیه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الایری انه شرع فی حق الصبی
فینفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب کما ینفذ من البالغ عند ابی حنیفة خلافا لهما فانه لا یکون
کالبالغ عندهما فلا ینفذ بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فعن ابی حنیفة
روایتان فی روایة ینفذ وفی روایة لا ینفذ والیه اشار بقوله الایری انه صحح بیعه من الاجانب بغبن
فاحش وهو ما لا یتغابن الناس فی مثله فی روایة خلافا لصاحبیه ورده مع الولی بغبن فاحش فی روایة
اعتبارا لشبهة النیابة فی موضع التهمة ای فی روایة ثبت انه رد ابو حنیفة رح بیع الصبی مع الولی
بغبن فاحش لان نیابة الولی رح فی موضع التهمة اذ فیه تهمة انه انما اذن تحصیلا لمقصوده وعلی
هذا ای علی ان ما فیه احتمال الضرر لا یملکه الصبی بنفسه ویتملکه برأی الولی قلنا فی المحجور وان کان
یتناول العبد والصبی ولکن المراد هو الصبی اذا توکل ای قبل الوکالة لم تلزمه العهدة ای الاحکام التی تتعلق
بالوکالة من تسلیم المبیع والثمن والخصومة فی العیب لان فی الزامها معنی الضرر ولا یثبت ذلک بالاهلیة
القاصرة وباذن الولی تلزمه لان تصور رائه قد انعدم بانضمام رأی الولی الیه فصار اهلا للزوم العهدة واما
اذا اوصی الصبی بشیء من اعمال البر بطلت فی حینه عندنا خلافا للشافعی اعلم ان الوصیة عند نا ازالة
الملک بطریق التبرع مضافة الی ما بعد الموت فیکون ضررا محضا فیعتبر بازالة المال بطریق التبرع
فی حال الحیوة فلا تصح الوصیة وما حصل فیها النفع من ثواب الاخرة بعد ما استغنی عن المال بنفسه
بالموت فهو بأتفاق الحال لا عبرة به کالو باع الشاة القائمة علی الهلاک لا یصح بیعه وان کان
فیه نفع محض وعند الشافعی الوصیة نفع محض لانه یحصل بها الثواب فی الاخرة بعد ما استغنی عن المال
بنفسه بالموت وما هو نفع محض یملکه الصبی کالهبة له والی رد هذا الدلیل اشار بقوله وان کان فیه
نفع ظاهر یعنی هذا النفع وقع بأتفاق الحال لا عبرة به وان سلمنا انه فیه نفع ولکن فی بطلان الوصیة
نفع ازید منه لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل ماله الی اقاربه عند استغنائه عنه اولی من النقل
الی الاجانب وهو افضل شرعا لان فیه صلة الرحم وایصال النفع الی القریب والیه اشار علیه الصلوة
والسلام بقوله حین قال لسعد لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس الخ
الایری انه ای الارث شرع حق الصبی ای اذا مات الصبی یرث عنه وارثه ولو لم یکن
یعنی فقر اربه

وفى الانتقال عنه الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه شرع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك فى حق الصبى ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء واما الردة فلا تحتمل العفو فى احكام الاخرة

فيه نفع لما شرع فى حقه فهذا تائيد على قوله ان الارث شرع نفعا للمورث فلما ثبت ان فى الارث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه اشار بقوله وفى الانتقال عنه اى الارث الى الايصاء ترك الافضل لا محالة ولما كان يتوهم انه لو كان الايصاء ضررا فينبغى ان لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا دفعه بقوله الا انه اى الايصاء شرع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره فى حق الصبى يعنى البالغ له ولاية كاملة فكما يملك المنافع يملك المضار ايضا بخلاف الصبى فانه لا يملك المضار بنفسه بل وليه لا يملك ايضا كما قال المصنف ولم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبى غيره وهو الولى والوصى والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء اى سوى القرض لا يملك احد على الصبى من الامور المذكورة لانه محل للمرحمة والاشفاق لا محل للاضرار اما القرض فالقاضى يملكه فله ان يقرض مال الصبى احد الا ان فيه فائدة الصبى اذ لو اودعه عند رجل وهلك عنده هلك مال الصبى لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب فى الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة فكان مصونا عن التوى اى التلف اعلم ان الطلاق والعتاق وان كانا مشروعين بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومس الضرورة فهما مشروعان قال شمس الائمة رح فى اصول الفقه نعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى ان امرأته غير محل للطلاق وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر فى اثبات اصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا انتهى لكن اذكر صاحب غاية التحقيق واما الردة فلا تحتمل العفو فى احكام الاخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قبحا لا يحتمل غيره كالكفر وكان الاولى ان يذكر المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان هذا القسم من الافعال يعتبر من الصبى حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى تعتبر ردته عند ابى حنيفة ومحمد رح فى حق احكام الدنيا والاخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولو مات على ردته كان مخلدا فى النار كذا فى النهاية ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شئ وقال ابو يوسف والشافعى لا تعتبر ردته

وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابى يوسف فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه

فصل فى الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوى ومكتسب اما السماوى فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض

فى حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا ولما كان يرد ان المضار مرفوع عنه لانه مرفوع القلم عنى انه لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يؤدى الى اثبات الضرر فى حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث اقاربه المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه من احكام الدنيا من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث عندهما اى عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف والشافعى فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه والضمير راجع الى ما يعنى لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمنا فى حكم صحة الردة لا قصدا فلم يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد يعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتد او لحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه الاحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها فكذا فى ما نحن فيه ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل فى الامور المعترضة على الاهلية فتمنع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها تزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها توجب تغيرا فى بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اى اذا ظهر له امر يصده عن المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان لهذه الامور تاثير فى تغيير الاحكام التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام عن الثبوت سميت بالعوارض سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء ومكتسب وهو ضد السماوى فاما السماوى فهو احد عشر الصغر وهو ان كان باصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولن لم يعرض آدم وحواء عليهما السلام فمن العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض وان كان الاغماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها افردهما

والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غيره اما الذى منه فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذى من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال و يسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدى الى الحرج فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكر والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه اى من المكلف وثانيهما ما هو حاصل من غيره اما الذى حصل منه فالجهل وانما جعل من المكتسبة وان لم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلوم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار والسفه فى اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب فى العقل والفرق بين السفه والعته على ما قلنا ظاهر والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذى من غيره فالاكراه بما فيه الجاء للمكره وبما ليس فيه الجاء اى اضطرار للمكره الى اتيان ما اكره عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ عن تقسيم العوارض شرع فى احكامها فقال واما الجنون وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور فى عامة اطرافه وضعف فى اعضائه وانما قلنا منه على الصغر لان حكم الصغر فى اول احواله حكم الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اى لا يعتبر اقواله كالطلاق والعتاق والهبة فلا ينعقد باقواله حكم ويكون جزء قوله كعدمه حتى لا ينفذ باجازة الولى واحترز به عن الافعال فان اتلاف انسان يؤخذ بضمانه على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بل وجود العقل والمجنون لا عقل له بخلاف الافعال حيث توجد حسا لا مردلها ويسقط به اى بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار كالحدود والكفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات وكذا يسقط به العبادات المتحملة للسقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات واحترز بقوله يحتمل السقوط عن المضار التى لا تحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب الدية والارش فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصباء هن اذا كان الجنون ممتدا كما يشير اليه بقوله واذا امتد الجنون فصار لزوم الاداء يؤدى الى الحرج فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اى الاداء والحاصل ان كثرة الجنون بان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفضى الى الحرج ولا نفل الوجوب عليه ايضا لان الغرض من نفل الوجوب الاداء فاذا سقط الاداء بطل نفل الوجوب ايضا لفوات الغرض وتفصيل هذا المقام ان الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلى بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فتلك الاقسام كلها مانعة لوجوب العبادات كلها عند

وحد الامتداد فى الصوم ان يستوعب الشهر وفى الصلوات ان يزيد على يوم وليلة وفى الزكوة ان يستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبيحا لا يحتمل العفو فثابت فى حقه حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لابويه .

قبيحا

الشافعى رح الزفر رح وهو القياس لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب والممتد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير الممتد فهو ان كان طاريا فليس بمسقط للعبادات عندنا ثلثة استحسانا والحاقا بالنوم والاغماء وان كان اصليا بان بلغ مجنونا تسقط عند ابى حنيفة رح حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات فحكمه حكم الصباء وعند محمد رح ليس بمسقط فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياسا على الجنون العارض وهو ظاهر الرواية وقيل الاختلاف على العكس فتفكر فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحد الامتداد فى الصوم ان يستوعب الشهر حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو افاق فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فالافاقة والجنون فيه سواء وفى الصلوات ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء والشيخان يعتبران الساعات حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان هذا الوقت باعتبار الساعات زاد على يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء لم يمتد الوقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار وفى الزكوة ان يستوعب الحول عند محمد لان لم تدخل الحول الثانية لا تدخل الزكوة فى حد التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا او دفعا للحرج فى حق المكلف فلو زال الجنون بعد مضى احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضيا لان الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول فاذا لم تتم الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكوة وعند ابى يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد الامتداد وقس على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل الغير اى القبح كالايمان بالله العظيم

قبيحا

او قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر بالله تعالى ثابت فى حقه اى حق المجنون حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لابويه لان الايمان وكذا الردة فصل لا يعتبر من المجنون اذ كنه الايمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبى عليه السلام وذا لا يتصور منه لفقد ان العقل الذى يحصل به التصديق وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو ايضا

واما الصغر فانه فى اول احواله مثل المجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ وجملة الامر انه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصباء من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو وهذا الصغر

لا يتصور هذه بخلاف ايمانه ورددته تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا فاذا ارتد ابواه فلا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة وهو ظاهر ولا بطريق التبعية لانهما زالت بردة ابويه فلو لم يحكم بردته لوجب ان يحكم بعفو ردته وهو فاسد فيلزم القول ببثوت الردة فى حقه هذا اذا ابلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتد ولحقا به بدار الحرب فان تركاه فى دار الاسلام وكذا لو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن ولحقا به بدار الحرب وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصر تبعا لهما وكذا لو اسلم احد ابويه وهو مجنون يعد مؤمنا تبعا لابويه واما الصغر فانه فى اول احواله اى قبل ان يعقل مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل اى ترقى الصبى عن ادنى درجات الصباء الى اوساطها ولكن لم يبلغ الى درجة كمال العقل فقد اصاب ضربا اى قسما من اهلية الاداء فعلى هذا كان اهلا لان يثبت فى حقه وجوب الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك يعنى وان كان اصاب ضربا من اهلية الاداء ولكن الصباء مع ذلك لاصابته عذرا لعدم بلوغ عقله الى درجة الكمال وغاية الامر ان فسقط به اى بان لك العذر عنه اى عن الصبى ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل فى نفسها واحترز بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل ارضية الايمان حتى اذا اداه الصبى كان فرضا ويترتب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث من اقاربه المشركين وجريان الميراث بينه وبين اقاربه المسلمين وجملة الامر اى الامر الكلى فى احكام الصبى انه يوضع عنه العهدة اى يسقط عن الصبى المؤاخذة والتبعة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه يعنى يصح منه اى من الصبى بان يباشره بنفسه ما لا عهدة فيه اى لا ضرر فيه مثل ان يقبل الهبة بنفسه وله اى ويصح للصبى بان يباشر غيره لاجله ما لا ضرر فيه كقبول الولى الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لان الصباء من اسباب المرحمة طبعا وشرعا اما طبعا فلان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار واما شرعا فلان النبى عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل الصباء سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحدود والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقة الاقارب وهذا اى لاجل ان الصباء سبب العفو عن كل عهدة يحتمل

لا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علیه حرمانه بالرق عنه والکفر لان الرق ینافی اهلیة الارث وکذلک الکفر لانه ینافی اهلیة الولایة و انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهلیته لا یعد جزاء واما العته بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فی کل الاحکام حتی انه لا یمنع صحة القول والفعل

العفو لا یحرم الصبی عن المیراث بالقتل عندنا یعنی لو قتل الصبی مورثه عمدا او خطأ لا یحرم عن میراثه لانه موجب القتل یحتمل لسقوط بالعفو وباعذار کثیرة فمنزلة عهدة تسقط بعد رالصباء ویجعل کان المورث مات حتف انفه ولما کان یرد علیه انه اذا کان کذلک فلا ینبغی ان یحرم الصبی عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عنه بقوله ولا یلزم علیه ای علی ما قلنا حرمانه ای الصبی بالرق عنه والکفر کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانه لا یستحق الارث لان الرق ینافی اهلیة الارث لان الارث یقتضی ان یکون الوارث مالکا ما یرثه والرقیق لا یصح له الملک لان کل ما یملکه الرقیق هو ملک لمولاه وکذلک الکفر ای مثل الرق الکفر فی انه ینافی الارث لانه ای الکفر ینافی اهلیة الولایة ای الولایة للکافر علی المسلم لقوله عز وجل ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا والارث مبنی علی الولایة علی ما یشیر الیه قوله تعالی حکایة عن زکریا علیه السلام فهب لی من لدنک ولیا یرثنی الآیة وانعدام الحق وهو هنا الارث لعدم سببه وهو الولایة وذا لا یوجد فی الکافر ولعدم اهلیته ای لعدم اهلیة المستحق والرقیق لیس باهل لانه لا یعد جزاء ای عقوبة والحاصل ان حرمان الصبی العاقل الرقیق او الکافر عن میراث اقاربه المسلمین والاحرار لیس من باب جزاء الکفر والرق حتی یصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهلیته للمیراث وقت کونه رقیقا او لعدم سبب المیراث وقت کونه کافرا الا ترى ان من لا یملک الطلاق لعدم النکاح او العتاق لعدم ملک الرقبة لا یعد ذلک عقوبة فکذا هذا واما العته وهو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامه فیشبه مرة بکلام العقلاء ومرة بکلام المجانین اما السفیه فلا یشابه کلامه بکلام المجانین اصلا ولکنه یعتریه خفة اما غضبا او فرحا فیتابع مقتضاها فی الامور من غیر نظر وفکر فی عواقبها هذا هو الفرق البین بین المعتوه والسفیه وقد اشرنا سابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فی کل الاحکام فکما ان المجنون یشبه اول حال الصباء فی عدم العقل کذلک العته یشبه اخر احوال الصباء فی وجود اصل العقل مع تمکن الخلل فیه فحکم المعتوه حکم الصبی العاقل فی جمیع الاحکام حتی انه ای العته لا یمنع صحة القول والفعل فکما جمیع اقوال الصبی العاقل وافعاله من اسلامه وتوکله فی بیع مال غیره وطلاق منکوحة غیره واعتاق عبد غیره وقبول الهبة صحیحة کذلک جمیع افعال المعتوه واقواله صحیحة حتی ان العته لا یمنع صحة القول والفعل کما لا یمنعهما الصباء

لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا
او كونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما
يوضع عن الصبى ويولى عليه ولا يتلى على غيره وانما يفترق الجنون والصغر فى ان هذا
العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعنى ما يلزم فيه الزام شئ وضرر يمنعه العته فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع
والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق
عبده سواء كان باذن الولى او لا وبيعه وشراؤه لنفسه بغير اذن الولى لان فى كل ذلك عهدة اى ضرر للمعتوه
والعته يمنعه ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغى ان لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبى ضمان المتلفات
لان فى ايجاب الضمان عهدة ايضا عليهما فدفعه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة
التى نفيناها لان المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفى
عنها عهدة يحتمل العفو فى الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد
وكون الاموال معصومة وكونه اى المستهلك صبيا معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها
ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصباء والعته لا تزول الحاجة فيبقى
معصوما فيجب الضمان بالاستهلاك ويوضع اى يرفع عنه اى المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبى فلا
يجب عليه العبادات ولا يثبت فى حقه العقوبات كما فى حق الصبى والى هذا ذهب عامة المتاخرين وقال القاضى
الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات لان الخطاب الية صحيح لكونه بالغا واما العته فهو بمنزلة المرض بخلاف
الصبى لان الخطاب عنه مرتفع ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبى لقصور عقله
ولا يتلى على غيره اى لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره و
لان الاصل فى الولاية ان يثبت فى حقه ثم يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
على غيره ولما الحق المصنف المجنون باول احوال الصباء والعته باخر احوال الصباء ذكر ما يحصل لفرق به
بين هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغر فى ان هذا العارض اى الجنون غير محدود
اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبى لان له وقتا معهودا اجرى الله تعالى عادته على ذلك
فقيل تفريع على قوله غير محدود اذا اسلمت امرأته اى امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اى اذا
اسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه وامه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلح ان يعرض عليه الاسلام وهو
تابع لخيار الابوين فان اسلم احدهما بقى النكاح بينهما وان ابى فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

والصباء محل وفوجب تاخیره واما الصبی العاقل والمعتوه العاقل فلا یفترقان واما النسیان فلا ینافی الوجوب فی حق الله تعالی لکنه اذا کان غالبا یلازم الطاعة مثل النسیان فی الصوم والتسمیة فی الذبیحة

یفیق المجنون لان لیس له وقت معین ففیه ابطال حق المرأة والصباء محل وفوجب تاخیره ای عرض الاسلام الی ظهور اثر العقل فی الصبی لا الی بلوغه لان اسلام الصبی العاقل صحیح عندنا فیتحقق منه الاباء فلا یؤخر حق المرأة الی البلوغ فلو زوج المجوسی ابنه الصغیر بامرأة مجوسیة او نصرانیة ثم اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم یعرض الاسلام علی الصبی ولا علی ابویه حتی یفرق بینهما بالاباء کما فی المجنون بل یمهل حتی یعقل الصبی فیعرض حینئذ علیه الاسلام فان اسلم بقی النکاح بینهما والا فرق بینهما وذلک لان لظهور عقله وقتا معینا بخلاف الجنون هذا هو الفرق بین الجنون والصغر واما الصبی العاقل والمعتوه العاقل فلا یفترقان ای لا فرق بین المعتوه واخر احوال الصباء فلا فرق بین الصبی العاقل والمعتوه فی وجوب عرض الاسلام فی الحال کما لا فرق فی سائر الاحکام حتی لو اسلمت امرأة المعتوه الکافر یعرض الاسلام فی الحال علی المعتوه کما یعرض علی الصبی العاقل الکافر اذا اسلمت امرأته فان اسلم بقی النکاح بینهما والا فرق کما یفرق بین الصبی العاقل الکافر وزوجته وقت اباءته عن الاسلام لان اسلام المعتوه صحیح کاسلام الصبی العاقل و انما قید المعتوه بالعاقل لئلا یذهب الوهم الی المجنون لان اسم المعتوه قد یطلق علی المجنون ایضا واما النسیان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فی الجملة اعم من ان یتمکن ملاحظتها فی ای وقت شاء او لا یتمکن الا بعد کسب جدید ویسمی فی هو لا وسهوا عندهم واما عند الحکماء فهو حضور ای لا یتمکن الا بعد کسب جدید فی تجشم استدلال قیل هو جهل الانسان بما کان یعلمه ضرورة مع علمه بامور کثیرة لا بأفة واحترز بقوله بامور کثیرة عن النائم والمغمی علیه فانهما فی حالة النوم والاغماء لا یعلمان ما کان یعلمانه من امور کثیرة وبقوله لا بأفة عن الجنون فانه جهل ضروری بامور کثیرة کان یعلمها قبله لکنه بأفة وفیه ما فیه فی الموجز النسیان هو النقصان او بطلان قوة الذکر وهذا اوضح مما قیل فلا ینافی نفس الوجوب فی حق الله تعالی ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصوم والصلوة عن ذمته بالنسیان بل یلزم علیه القضاء لکنه ای النسیان اذا کان غالبا بحیث یلازم الطاعة ای لا یخلو الطاعة عنه فی الاغلب مثل النسیان فی الصوم والتسمیة فی الذبیحة فان النسیان فی الصوم والتسمیة فی الذبیحة غالبا فی الاول فلان نفس الانسان تمیل بالطبع وتشتغل بالاکل والشرب فاذا اشتغلت بشئ جاء الغفلة والنسیان عن شئ اخر وهو الصوم فلذلک عفی فی ذلک الاکل والشرب فلا یفسد صومه واما فی

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف
حقوق العباد وعلى هذا قلنا ان سلام الناسى لما كان غالبا لم يقطع الصلوة
بخلاف الكلام لان هيئة المصلى مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسيا واما النوم فعجز
عن استعمال القدرة ينافى الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء

الثانى فلان الذبح يوجب هيبة وخوفا يتنفر الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه ولهذا لا يحسن الذبح كثير
من الناس فتنكر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصح الذبح جعل النسيان الموصوف
من اسباب العفو فى حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حق الله بصنع
الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سببا للعفو فى حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسيا يجعل كانه
لم ياكل واذا نسى التسمية فى الذبح يجعل كانه لم ينس قوله جعل جواب اذا واو الجملة خبر لكن قوله اعترض
خبران وكلمة من متعلقة به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف
احد مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله فى
حقه عفوا وعلى هذا اى ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسى على اساس الركعتين على ظن
انه فى القعدة الاخيرة لما كان غالبا بكثرة تسليم المصلى فى تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة
لان القعدة محل السلام وليس للمصلى هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون من قبل النسيان فى الصوم فيجعل
عفوا بخلاف الكلام فى الصلوة حيث لا يجعل عفوا لان هيئة المصلى مذكرة له مانعة عن النسيان اذا نظر
اليها فلا يغلب الكلام ناسيا فى الصلوة اى لا يغلب ويكثر وقوع الكلام فى الصلوة ناسيا اذ حالة الصلوة هيئة
مذكرة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها لغفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوته بالكلام ناسيا
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث فى الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن
العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند الاطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة
بسبب وصول رطوبات بخارية اليه فترخى اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفسانى فلا ينفذ فى
تلك المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات لامحالة منها ضروريا فى الحيوة كالتنفس والنوم والهضم فعجز
عن استعمال القدرة ليس هذا تحديد النوم فلا ينتقض بالانحناء نص عليه بل تعريف بالحكم والاثر
والحد الصحيح ما بينا ينافى الاختيار لان مدار الاختيار على الرأى والتمييز وهو لا يوجد فى وقت النوم لتعطل القوى
المدركة فاوجب تاخير الخطاب للاداء تفريع على قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب
والحاصل ان النوم لما كان عجزا عن استعمال القدرة كان حكمه تاخير الخطاب الذى ورد للاداء وهذا التاخير

وبطلت عباراته اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم یتعلق بقراءته وکلامه فی الصلوة حکم وکذا اذا قهقه فی صلاته هو الصحیح والاغماء مثل النوم فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرة حتی منع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلیة وهذا

فی حق العمل به ولا یسقط الوجوب عنه لاحتمال الاداء حقیقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء علی تقدیر عدم الانتباه لانه لا یعتد لیلا ونهارا اعادة فلا یسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل فی الاهلیة واستدل علی بقاء نفس الوجوب بقوله علیه السلام فاذا رقد احدکم عن الصلوة او نسیها ثم قرع الیها فلیصلها کما کان یصلیها لوقتها رواه مالک وبطلت عباراته ای النائم اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة تفریع علی قوله وهو بنا فی الاختیار یعنی لما بطلت اختیاره لفوت الرأی والتمییز بطلت عباراته فیما یبنی علی الاختیار کالطلاق فلو طلق النائم او اعتق او اسلم وارتد لا یثبت حکم شئ من تلک الاشیاء و لم یتعلق بقراءته ولا کلامه فی الصلوة حکم فاذا قرء النائم فی صلاته لا تصح قراءته فلا یصح صلوته وکذا اذا تکلم فی صلوته لا یعتبر کلامه لصدوره ممن لا تمییز له ولا اختیار له فهو لیس بکلام حقیقة فلا تفسد صلوته وکذا لا یعتد قیامه ورکوعه وسجوده لصدورها عن لا اختیار وکذا اذا قهقه فی صلاته هو الصحیح ای کما لا یتعلق بقراءة النائم وکلامه حکم کما مر کذا لا یتعلق بقهقهته فی الصلوة حکم علی المذهب المختار فلو قهقه فی صلوته لا یفسد صلوته ولا یکون حدثا ناقضا للوضوء وقال الحاکم ابو محمد الکفی تفسد صلوته ویکون حدثا لانه قد ثبت بالنصان القهقهة فی صلوة ذات رکوع وسجود حدث وقد وجد ولا فرق بین النوم والیقظة الا تری لو احتلم یجب الغسل کما لو انزل بشهوة فی الیقظة وتفسد صلوته کالمستیقظ وهذا اخذ عامة المتاخرین احتیاطا وللعلماء فی هذه المسألة اقوال اخری ترکناها خوفا للتطویل والاغماء وهو تعطل القوی المدرکة والمحرکة حرکة ارادیة بسبب مرض یعرض الدماغ او القلب فهو مرض ولیس بزوال عقل کالجنون والالم یعرض الانبیاء علیهم السلام مثل النوم فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرة بل هو اشد من النوم فی ذلک لان النوم حالة طبیعیة کثیرة الوقوع حتی عدة الاطباء من ضروریات الحیوان بخلاف الاغماء علما ان تعطل القوی وفوت الاختیار وفوت استعمال القدرة فی الاغماء اشد حتی منع الاغماء صحة العبارات کما منع النوم ثم فرق المص بینه وبین النوم فقال وهو ای الاغماء اشد منه ای من النوم کما مر بیانه منا وبینه المص بقوله لان النوم فترة اصلیة ای طبیعیة بحیث لا یخلو عنه انسان فی حالة الصحة وهذا ای الاغماء

عارض بینا فی القوة اصلا ولهذا کان حدثا فی کل الاحوال ومنع البناء واعتبر امتلاده فی حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض ای غیر طبیعة بینا فی القوة اصلا بحیث لا یعرض کثیرا من الناس فی مدة حیاتهم والنوم وان کان عارضا باعتبار انه زائد علی معنی الانسانیة ولکنه لما صار کذا فقد غیر عارض وهذا ای لکونه اثر من النوم کان حدثا فی کل الاحوال سواء کان قائما او راکعا او ساجدا او متکئا او مستندا بخلاف النوم فانه لا یوجب استرخاء المفاصل فی کل الاحوال فیوجد الحدث لانه ادون فی عدم الشعور من الاغماء نعم اذا غلب وجد استرخاء المفاصل فحینئذ یکون حدثا کالنوم مضطجعا او متکئا ومنع الاغماء البناء سواء قلیلا کان الاغماء او کثیرا مضطجعا کان المغمی علیه او غیر مضطجع فمن عارضة الاغماء فی الصلوة فافاق وکفی لا یجوز فان قیل قد قال علیه السلام من اصابه قئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضأ ثم لیبن علی صلاته ما لم یتکلم رواه ابن ماجة فثبت من هذا الحدیث ان البناء یجوز فی الحدث والاغماء حدث ایضا قول المراد الحدث الغالب کالقئ والرعاف فاما الاغماء فهو لیس بغالب الوقوع مع انه حدث فی جمیع الاحوال فحمل بالعقل وکل واحد منهما مؤثر فی المنع من الاداء اکد اقیل واعتبر امتلاده فی حق الصلوة خاصة اعلم ان امتلاد الاغماء فی حق الصلوة یوم ولیلة باعتبار الاوقات عند الشیخین وباعتبار الصلوة عند محمد وقال الشافعی امتلاده باستیعاب وقت الصلوة فلو اغمی علی رجل اکثر من یوم ولیلة لا یلزم علیه قضاء ما فات من الصلوات وفی الصوم لا یعتبر امتلاده وهو معنی قوله خاصة حتی لو اغمی علیه رمضان کله لا یسقط عنه الصوم وکذا لا یعتبر فی الزکوة لان امتلاده فی الصوم تأدر ففی الزکوة اولی ان یمتد استغراقه الحول وهذا بخلاف النوم حیث لم یعتبر امتلاده فی شئ اصلا فالاغماء اذا لم یمتد یلحق بالنوم فی وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجنون والصغر وهذا استحسان والقیاس ان لا یسقط بالاغماء سواء امتد او لم یمتد ولکن استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمه لان علیا رض اغمی علیه اربع صلوات فقضاهن وروی ابراهیم بن الحزمی فی آخر کتاب الحدیث ثنا احمد بن یونس ثنا زائدة عن عبید الله عن نافع قال اغمی علی عبد الله بن عمر یوم ولیلة فافاق ولم یقض ما فاته واغمی علی عبد الله بن عمر رضی الله عنه اکثر من یوم ولیلة فلم یقض ما فات کما رواه عبد الرزاق فی مصنفه فثبت من هذه الآثار ان ما فات من الصلوة فی اکثر من یوم ولیلة یجب قضاؤه وما هو فی یوم ولیلة او اقل لا یجب فعلم الامتداد واما الرق هو فی اللغة الضعف یقال ثوب رقیق ای ضعیف النسج ومنه رقة القلب وفی الشرع عجز حکمی بمعنی ان الشارع لم یجعله مالکا واهلا لما یملکه الحر مثل الشهادة والقضاء والولایة ونحو ذلک والرق حق الله تعالی ابتلاء بمعنی انه جزاء الکفر حیث استنکف

فهو عجز حکمی شرع جزاء فی الاصل لکنه فی حالة البقاء صار من الامور الحکمیة بمعنی صار امرا
معرضة للتملیک والابتذال وهو وصف لا یحتمل التجزی فقد قال محمد فی الجامع فی مجهول
النسب اذا اقر ان نصفه عبد فلان انه یجعل عبدا فی شهادته وفی جمیع احکامه
الکفار عن عبادته واتخذوا الهة من دونه ولم یتفکروا فی آیات التوحید والحقوا نفوسهم بالبهائم والجمادات
فی ذلک فجازاهم الله تعالی فی الدنیا بجعلهم عبید عبیده متملکین متبذلین ولهذا المعنی ثبت الرق
علی المسلم ابتداء وحق العباد انتهاء وبقاء یعنی ان الشارع جعله لحکام مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتی
انه یبقی مملوکا وان اسلم واتقی فهو عجز حکمی ای غیر حسی ثابت بحکم الشرع فلا یقدر الرقیق علی التصرفات
وان کان اقوی من الحر حسا وهذه الجملة لیست بحد له حتی یقال ان کثیرا من الناس عاجز عن التصرفات
فی مال الغیر بحکم شرعی ولیس برقیق فیوجد فیهم عجز حکمی بهذا الوجه ولا یوجد الرق بل الحد الی قوله
عرضة للتملیک شرع جزاء فی الاصل ای فی اصل وضعه وابتداء ثبوته لان الکفار لما استنکفوا عبادة الله
جعلهم عبید عبیده جزاء لهم فی الدنیا لکنه ای الرق فی حالة البقاء صار من الامور الحکمیة ای صار فی حال
البقاء ثابتا بحکم الشرع من غیر نظر الی معنی الجزاء والعقوبة حتی یبقی مملوکا مرقوقا وان اسلم وصار من
الاتقیاء به ای بالرق یصیر المرء عرضة للتملیک والابتذال العرضة المعترض للامر تفعلة من العرض
یقال فلان جعل عرضة للبلاء ای صار منصوبا له بحیث یعترض علیه ومنه قوله تعالی ولا تجعلوا الله
عرضة لایمانکم والمعنی ان الانسان بسبب الرق یصیر قابلا ومنصوبا للتملک والاستخدام وهو ای الرق
وصف لا یحتمل التجزی ثبوتا وزوالا لانه اثر الکفر وتبیعة القهر فلا یتصور فیهما التجزی کما لا یصح بالعلم و
الجهل فالمحل غیر قابل للتجزی فلا یصح ان یوصف العبد بکونه مرقوق البعض بخلاف الملک اللازم له فانه
حق العبد یوصف بالتجزی ثبوتا وزوالا فلو باع عبده من اثنین جاز بالاجماع فقد قال محمد فی الجامع
الکبیر فی حق مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد فلان انه یجعل عبدا فی شهادته وفی جمیع احکامه استدل
بهذه المسئلة المذکورة فی الجامع الکبیر علی ان عدم التجزی مذهب اصحابنا الثلاثة حیث لم یخالفه احد
فکان اجماعا منهم علی عدم التجزی وهی ان الرجل مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان فانه یجعل بسبب
اقراره عبدا فی شهادته علی الغیر حیث یکون شهادته علی الغیر کشهادة الرقیق الکامل فعلم ان الرق الثابت
باقراره کامل غیر متجزی اذ لو کان متجزیا لکان هو بانضمام مثله الیه بمنزلة حر واحد فی الشهادة کما جعلت امرأتان
بمنزلة رجل واحد فیها وکن اهو عبد فی جمیع احکامه مثل الحد والارث والحج والزکوة ولکنه لا یثبت الملک
للمقر له الا فی النصف اذ الملک متجزی بالاتفاق کما ان الرق والعتق غیر متجزی بالاتفاق

وكذلك العتق الذى هو ضده وقال ابو يوسف ومحمد رح الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازالة الملك وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها وما صار ذلك

وكذلك العتق الذى هو ضده اى كما ان الرق لا يحتمل التجزى كما مر كذلك العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمله وتفصيل المقام هو ان الرق غير متجزئ كما عرفت وضده العتق وهو ايضا غير متجزئ لان العتق فى الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى بعض الشائع دون البعض فيما انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على تجزى الملك المطلق المتصور لان الرجل لو باع عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك فى النصف ولكن الوباع نصف عبد لا يبقى ملكه فى النصف بالاجماع لكنهم اختلفوا فى تجزئ الاعتاق الذى هو فعل المعتق كما بينه المصنف بقوله وقال ابو يوسف ومحمد رح الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز المعتق اى اثره وهو العتق وحاصله ان عند محمد رح وابى يوسف رح لا يجوز تجزى الاعتاق بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه اثره يقال اعتق فعتق كما يقال كسر فانكسر واثر الشئ لازم له ولما لم يتجز المعتق اتفاقا بين علمائنا لم يتجز الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة وقال ابو حنيفة رح الاعتاق متجزئ وانه لا يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق كله ولا بعضه بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام بل يزيل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزئ فيبقى حكم العتق الى ان يؤدى السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق كله والى هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازالة للملك لان المعتق لا يملك قوله لان يتصرف فى حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف فى خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه رد لما استدل به الصاحبان من كون العتق اثر الاعتاق لان اثره ازالة الملك وهو متجزئ كما مر تعلق بسقوط كله اى الملك عن المحل اى المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل ان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيه العتق لان فى صورة عتق بعضه لم تتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه والعتق لا يتحقق الا اذا يزول الملك بالكلية لان العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان فى محل واحد فاذا سقط بعضه اى الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلة اى جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا تحقق العلة بأسرها فاما اذا وجد جزء العلة فيتوقف العتق الذى هو المعلول الى تكميلها اى تكميل العلة وهى ازالة الملك وصار ذلك اى ازالة الملك

کغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وکاعداد الطلاق للتحریم وهذا الرق ینافی مالکیة المال لقیام المملوکیة مآلا حتی لایملك العبد والمکاتب التسری ولا تصح منهما جهة الاسلام لعدم اصل القدرة وهی المنافع البدنیة لانها للمولی الا فیما استثنی علیه من القرب البدنیة والرق لاینافی مالکیة غیر المال وهو النکاح والدم والحیوٰة

الذی هو متحیز لثبوت العتق الذی هو غیر متحیز کغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة فغسل الاعضاء متحیز حتی من غسل یدیه او وجهه یزول عنهما الحدث ویثبت الطهارة ولکن لایثبت اباحة الصلوٰة التی هی غیر متحیزة بغیر غسل جمیع الاعضاء وکاعداد الطلاق للتحریم ای الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق متحیزة وتعلق بها الحرمة الغلیظة التی هی غیر متحیزة حتی من طلق امرأته طلقة او طلقتین یثبت الطلاق ولا یثبت الحرمة الغلیظة بغیر کمال العدد ولما فرغ عن بیان اختلاف المشائخ شرع فی احکام الرق فقال وهذا الرق الذی نحن بصدده وفیه احتراز عن النکاح فانه وان یسمی رقا ولکنه لاینافی مالکیة المال ینافی مالکیة المال لقیام المملوکیة مآلا فالعبد لایملك مالا لانه مال لمولاه ومملوك له من حیث المالیة لا من حیث الانسانیة ووصف المملوکیة متضاد لوصف المالکیة فلا یجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة وفیه بحث لانه یمکن ان یجتمعا من جهتین فالمملوکیة من حیث المالیة والمالکیة من حیث الادمیة فافهم حتی لایملك العبد والمکاتب التسری وان اذن لهما المولی لان کلا یملکان الاعتاق لانه من احکام الملك والتسری الاخذ بالسریة وهی الامة التی بوّاتها واعدتها للوطی فعیلة من السرو انما خص المکاتب بالذکر مع ان المدبر ایضا لایملك التسری لان المکاتب لما کان احق بکاسب تحریته بل کان یوهم ذلك جواز التسری له فازال الوهم بذکره ولا تصح منها ای من العبد والمکاتب جهة الاسلام ای الجهة التی افترضت بسبب الاسلام حتی لو جاء یقع نفلا وان کان باذن المولی لعدم اصل القدرة وهی المنافع البدنیة والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقیق اصلا لانها انما تکون بمنافع البدنیة والمنافع البدنیة کلها للمولی کما قال لعدم لانها للمولی الا فیما استثنی علیه ای علی المولی من القرب البدنیة مثل الصلوٰة والصوم فان القدرة التی یحصل بها الصلوٰة المفروضة والصوم الفرض لیست للمولی بالاجماع واذا عدمت القدرة اصلا لم یثبت الوجوب بخلاف الفقیر اذا حج ثم استغنی حیث یقع حجه فرضا لان ملك المال لیس بشرط بل الشرط التمکن للاداء والرق لاینافی مالکیة غیر المال وهو النکاح والدم والحیوٰة لان الرقیق فی حکم تلك الاشیاء لیس بمملوك بل هو فی تلك الاشیاء الضروریة باق علی الحریة الاصلیة فیصح نکاحه واقراره بالحد والقصاص والسرقة المستهلکة لانه محتاج

وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحد

الى النكاح وان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسرى فتعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المرء يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا الحتياجه ثابت الى الدم والحجامة فى الصغاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وصح اقراره بالقصاص لانه فى ذلك مثل الحر وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله فى الدنيا احترازا عن الكرامات الموضوعة فى الآخرة فان العبد والحر فى ذلك سواء لان اهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم وهذه الكرامة الدنيوية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب مالم يعتق او يكاتب وكذا الولاية له على حر بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان للحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب اليه اشار بقوله فلم تحتمل اى ذمته الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق فى ضعف الذمة ظهر اثره فى تنصيف الحل الذى يبتنى عليه ملك نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما يؤثر فى تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر فى تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يفوت حل الامة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرق بين الحرة والامة وهو تطليقة ونصف ولكن لما لم يتجز الطلاق الواحدة كملا صار ما يفوت به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان رواه الترمذى وهذا الحل حجة على الشافعى حيث يعتبر الطلاق بالرجل وتنصف العدة والقسم والحد اذ العدة تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فيتنصف فيكون عدة الامة حيضتين اذ الواحدة لا تتصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كما مر انفا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الامة يوما والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود النعمة فمن كملت فى حقه النعم كان العقوبة عليها ازيل والنعم فى حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة

وانتقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب
نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضربي الملكية كما تنصف الدية بالانوثة لعدم
احدهما وهذا عندنا ان المأذون يتصرف لنفسه ويجب له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد
وانتقصت قيمة نفسه حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القاتل قيمته ولكن لا تزاد على عشرة
الاف درهم وان بلغت قيمته عشرين الفا او اكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم حظا لمرتبته من
مرتبة الحر اذ دية الحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه اي المال عطف
على قوله للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية الحر لنقصان في احد ضربي الملكية
كما تنصف الدية بالانوثة اذ دية الانثى نصف دية الذكر لعدم احدهما اي احد الضربين المذكورين حاصله
ان الملكية نوعان ملكية المال وكمالها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لا ملك الرقبة
اي لا يملك اصل المال والثاني ملكية ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد اهل
لهذا القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة
عن قيمة الحر اي دية اذ الكل اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا
لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة فانها ليست باهل للقسم الثاني مطلقا اي لا على وجه الكمال ولا على
وجه النقصان فيكون قيمتها اي ديتها نصف دية الحر لانها فاقدة احد ضربي الملكية بالكلية
بخلاف العبد فانه غير فاقد بل احد ضربي الملكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل
المال له بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة لتوقف نكاحه على
اجازة المولى اقول ملكية النكاح ثابت له بكمالها حتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر
انما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في ملكية العبد وهذا عندنا اي كون العبد اهلا
للتصرف في المال من هبنا ان المأذون اي لان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
وثبت له اليد على اكسابه ويجب اي يثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد واما ملك الرقبة
فهو بالنسبة الى ملك اليد من الزوائد وفيه فعلما احتج به الشافعي على مذهبه وهو ان تصرفه لنفسه
ليس باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده على اكسابه يد امانة كالمودع تقرير
الاحتجاج انه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد
بعد حكمه والملك لا يثبت له اجماعا فكذا التصرف لان انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء
الملزوم وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

والمولی یخلفه فیما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الی الید ولهذا جعلنا العبد فی حکم الملك وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل فی مسائل مرض المولی وفی عامة مسائل الماذون

التصرف او الید وتقریر الدفع ان المقصود الاصلی من التصرف ملك الید وهو حاصل للعبد لان الانسان یحتاج الی ما هو سبب لبقائه ولا یمکن ذلك الا بکونه فی یده واما ملك الرقبة فهو لیس بلازم وسبب له وهو مقصود اصلی بل هو وسیلة الیه وعدم اهلیة العبد للوسیلة الخاصة لا یوجب عدم المقصود اذ یمکن ان یکون له وسیلة اخری والمولی یخلفه ای العبد الماذون فیما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الی الید ای یکون المولی قائما مقام العبد فی ملك الرقبة الذی هو وسیلة الی الملك لید الذی هو مقصود لعدم اهلیة العبد له ولهذا ای ولان الملك لا یثبت للعبد لعدم اهلیته بل یخلفه المولی جعلنا العبد فی حکم الملك وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل ای العبد فی ملك التصرف ملك الید مستقل واصل ولکنه فی حکم الملك ای ملك الرقبة وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل ای غیر مستقل لانه لیس له ملك الرقبة حتی لو اشتری شیئا یقع الملك للمولی فکان هو کالوکیل فللمولی حق الحجر علیه بعد الاذن بغیر رضاه کما للموکل حق عزل الوکیل بدون رضاه فی مسائل مرض المولی متعلق بقوله فی حکم الملك وفی عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه فی حکم الملك فی مسائل مرض المولی وفی بقاء الاذن فی اکثر مسائل الماذون کالوکیل صورة القسم الاول هی ان المولی اذن لعبده فی التجارة فکل ما باع العبد او اشتری بغبن فاحش ویتغابن فی زمان مرض المولی لا یصح مطلقا ان کان علی المولی دین لتعلق حق الغرماء به وان لم یکن علیه دین یعتبر من ثلث ماله عند ابی حنیفة رح لان جمیع المال لتعلق حق الورثاء به لانه بمنزلة الوکیل والملك للمولی وهنا کان المولی باشر بنفسه فیعتبر من الثلث ویتغابن ما یتغابن الماذون کما یتغابن فعل الوکیل فی حالة مرض الموکل واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وابی یوسف رح وان کان هذا التصرف فی حال الصحة یصح ویعتبر من جمیع مال المولی وکما یکون العبد فی حال صحة المولی کالوکیل وصورة القسم الثانی هی ان العبد الماذون اذن لعبده فی التجارة ثم حجر المولی الماذون الاول لا ینحجر الاول کالوکیل اذا وکل غیره وقد قالوا الموکل اعمل برأیك ثم عزل الموکل الوکیل الاول لا یعزل الثانی نعم لو مات المولی صار المحجور بن کالموت للموکل صار امعزولین ففی هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد کالوکیل فی حال بقاء الاذن وانما قال فی حال بقاء الاذن لانه فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل عندنا اذ الوکیل تصرفه مخصوص فیما وکل بخلاف الماذون لان الاذن فی نوع من التجارة یکون اذنا فی الانواع کلها خلافا للشافعی رح وان الاذن لا یقبل التوقیت عندنا حتی لو اذن لعبده شهرا او شهرین کانا ماذونا

والرق لا يؤثر فى عصمة الدم وانما يؤثر فى قيمته وانما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا فى الجهاد حتى لا يجب عليه لان استطاعته فى الحج والجهاد غير مستثناة على المولى ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة

ابى الى ان يجر عليه هذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعى رح ولما كان يرد ان الرق اثر فى تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم ان العبد لا يساوى الحر فكيف يجوز ان تقبل الحر بالعبد قصاصا علل القصاص ينبئ عن المساوات ولا مساوات بينهما دفعه بقوله والرق لا يؤثر فى عصمة الدم فلا يعدمها بالكلية ولا ينقصها وانما يؤثر فى قيمته اى قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم اذا كانت مثل دية الحر او اكثر منها وانما العصمة بالايمان والدار والعبد فيها اى فى كل واحد من الدار والايمان مثل الحر علم ان العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالاتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم فهو على نوعين موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض وهى تثبت بالايمان فقط ومقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى تثبت بالدار اى بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فى باقى فى العصمتين ولذلك اى لاجل المماثلة فى العصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصا خلافا للشافعى رح فان عنده لا قصاص بينهما لعدم المساوات فى النفسية وهى عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات وقد تمكن فى العبد معنى المالية وهى تخل بتلك الكرامات فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال والجواب ان المساوات قد وجدت فيما هو الاصل وعليه يبتنى القصاص واما الكرامات فصفة زائدة لا يتعلق بها القصاص ولا يلزم ان لا يجرى القصاص بين الذكر والانثى لان الانثى دون الذكر فى استحقاق الكرامات الزائدة ولذا انتصف ديتها عن ديته كما مر واوجب الرق نقصانا فى الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه اى على الرقيق لان استطاعته فى الحج والجهاد غير مستثناة على المولى اذ العبد مع البدن وجميع المنافع مملوك ومال للمولى ولكنه انسان حاصل له بمعنى النفسية فلذا راعى الشرع جانب العبد فى بعض المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلوة ولم يستثن فى البعض نظرا الى المولى كالحج والجهاد فلذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع الا اذا هجم الكفار وهذا اى كون الرق اوجب نقصانا فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب اى لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل باذن المولى او بغير اذنه وهو مذهب العامة لان استحقاق السهم الكامل انما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضخ له الامام ولا يسهم وقد صح انه عليه السلام كان يرضخ لمماليك ولا يسهم كما روى

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكمي وانما صح امان
المأذون لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل
انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل
شهادته بهلال رمضان

الترمذي في جامعه عن عمير مولى ابي اللحم قال شهدت خيبر مع ساداتي فكلموا في رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكلموه اني مملوك قال فامرلي فقلدت السيف فاذا انا اجره فامرلي بشيء من حرثي
المتاع الحديث اي من اثاث البيت واسقاطه قال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها
بالرق لانه اي الرق عجز حكمي متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المصنف الذمة والحل شرع
الان في الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك لان الرق
عجز حكمي فصار العبد عاجزا عن التصرفات في نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره لان
ولاية المرء تثبت اولا على نفسه ثم يتعدى منه الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة
والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان المأذون لان الامان بالاذن يخرج عن
اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لما يرد على قوله وانقطعت
الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا لا يصح امان المأذون للكافر الحربي في الجهاد لانه تصرف على
الغير باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتنما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية
تقرير الدفع ان امان المأذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه باعتبار انه بسبب اذن المولى صار
شريكا للغزاة في الغنيمة اي الرضخ بمعنى انه انسان مخاطب يستحق الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك
واستحق فاذا امن المأذون في القتال الكفار فقد اتلف حقه من الغنيمة اي الرضخ اولا ثم يتعدى امانه
الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه لا يستحق الرضخ اولا لفقدان اذن المولى في حقه
وانما يلحقه الاذن بعد ما رجع سالما غانما دلالة ولا اعتبار به وقال الترمذي وقد روى عن عمر بن الخطاب
انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم ومعنى
هذا عند اهل العلم ان من اعطى الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من
اذن من العبيد سواء كان ماذونا اولا بشرط ان يكون مؤمنا يجوز امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي وخص
ابو حنيفة المأذون فعلى هذا المراد من العبد المأذون لما مر مثل شهادته اي هذا الامان مثل شهادة
العبد بهلال رمضان حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الملزم الصوم بنفسه اولا ثم تعدى

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من المأذون وفى المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا فى جناية العبد خطأ انه يصير جزاء لجنايته لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى

حكمه الى الغير وعلى هذا الاصل هو ان ما يلزمه او لا يتعدى الى غيره تبعا يصح اقراره على العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص لان ضرره يلزمه اولا ثم يتعدى الى المولى تبعا ولكن يصح اقراره بالسرقة المستهلكة بان اقر العبد المأذون او المحجور انى سرقت فلانا مستهلكة يصح اقراره حتى يقطع يده ولا يجب الضمان عليه وبالقائمة صح من المأذون اى صح اقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المسروق منه ويقطع يده وفى المحجور اختلاف معروف اى فى اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف ان كذبه المولى فعند ابى حنيفة يقطع ويرد المال على المسروق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المسروق منه لان فيه ضررا بالمولى واقراره فى حق الغير غير صحيح ولكن المرء يؤخذ باقراره فيضمن مثله بعد الاعتاق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتاق لان اقرار المحجور يكون المال الموجود فى يده مال المسروق منه اقرار على المولى لانه وما فى يده مال المولى فلا يصح اقراره فى حق الغير واذا لم يصح الاقرار بالسرقة فلا يقطع يده لان القطع انما يكون فى السرقة ولكنه عاقل بالغ يؤخذ باقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاعتاق هذا تشريح المقام فمن شاء ان يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقه وعلى هذا اى على ان الرق ينافى مالكية المال وانه ينافى كمال الحال قلنا فى جناية العبد خطأ انه يصير جزاء لجنايته اى ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلا خطأ بان كان يرمى الى الصيد فوقع على الرجل فمات فيؤخذ العبد فى تلك الجناية ويصير عبدا لورثة القتيل الا ان يختار المولى الفداء بالارش لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال اعلم ان الواجب فى الجناية خطأ هو ان يكون المال واجبا على الجانى لانه هو المتعدى او على عاقلته وهذا المال المدفوع يكون صلة فى حق الجانى كانه يهب شيئا مبتدأ حيث لم يقابله مال لان المتلف ليس بمال وعوضا فى حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولان الاملاك التى يهب شيئا ولا يجب عليه صلة اقاربه من النفقة والكسوة وكون الدم مما لا يهدر يوجب حق المتلف على العبد والعبد لا يصلح لدفع المال لانه ليس اهلا للصلة وليس له عاقلة ترفع المال فتعين دفع العبد الى ولى الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائدا الى

الاصل عندابى حنيفة حتى لايبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة
واما المرض فانه لاينافى اهلية الحكم ولا اهلية العبارة لكنه لما كان
سبب الموت والموت علة الخلافة كان من اسباب تعلق حق الوارث
والغريم بماله فيثبت به الحجر

الاصل عند ابى حنيفة والاصل فى الجناية خطأ هو الارش عند ابى حنيفة لانه الثابت بالنص وانما يصير الى دفع العبد ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة فاذا عاد الامر الى الاصل لايبطل الاصل بالافلاس حتى يجب دفع العبد الى اوليائه واليه اشار بقوله حتى لايبطل بالافلاس وعندهما يصير وجوب الارش على المولى بمعنى الحوالة اى بطريق الحوالة كان العبد احال على المولى واذا اتوى ما عليه بالافلاس يعاد الى رقبته كما فى سائر الحوالات وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء ثم افلس حتى لايجد ما يؤديه الى ولى الجناية كان الارش دينا فى ذمة المولى حتى يأخذ ولى الجناية ما يجد عنده من حقه ولكن لا سبيل لاولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكا للمولى كما كان هذا عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يؤدى المولى الارش الى اولياء الجناية فان عجز بالافلاس دفع العبد اليهم ولهم ان يأخذوا العبد فى الجناية ولما فرغ عن بحث الرق شرع فى المرض فقال واما المرض فهو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الافعال بها ذاتها ما دامت فعلى هذا النسيان والجنون والاغماء والعته مرض كما صرح به الاطباء فيرد ان احكام تلك الامراض المعدودة غير احكام المرض الذى يبحث عنه فى هذا المقام لان الجنون والاغماء ينافى اهلية العبارة اللهم الا ان يقال ان المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الامراض اذ المراد بهذا المرض ما لا يخل بالعقل والاختيار فانهم فانه لاينافى اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق لان المرض لا يخل بالعقل والاختيار ولا فى اهلية الثواب والعقاب فيتوجه عليه الخطاب فيثبت فى حقه الاحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم او من حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء ولا ينافى المرض اهلية العبارة لانه لا يخل بعقله فيكون اهلا للتعبير عن المقاصد حتى صح طلاقه واعتاقه وكل ما يتعلق بعبارته ولما كان يرد عليه ان المرض لما لم يكن منافيا للاهليتين كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله لكنه اى المرض لما كان سببا للموت والموت علة الخلافة اى خلافة الورثة والغرماء فى ماله لان اهلية الملك قد بطلت بالموت فيخلفه الوارث لانه اقرب الناس اليه والغريم لان ماله مشغول بحقه فلما كان المرض كذلك كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله اى بمال المريض فيثبت به اى بالمرض الحجر

اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب فى الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد دون ملك الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لانه لا يظهر هذا مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستندا الى اوله لان سبب الحجر مرض مميت فيضاف الحجر الى جميع السبب اى الى جميع اجزائه من اوله ابتداء الى يوم الموت لا الى اخر اجزاءه فيقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اى يثبت الحجر فى القدر الذى يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر فى الثلثين لاجل الوارث وفى جميع المال ان كان دين الغريم مستغرقا لجميع التركة وان كان اقل من التركة فبقدر حقه واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فقيل كل تصرف واقع منه فى المرض يحتمل الفسخ صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة فان القول بصحته اى التصرف واجب فى الحال والجملة خبر لقوله كل تصرف وذلك لان الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر اصلا لانه قابل للفسخ اذا احتيج اليه حتى يصح هبة المريض ووصيته فى جميع ماله فى الحال لانه لا يلحق الضرر احد فى الحال وانما يلحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لانه حينئذ احتيج الى فسخ صيانة لحق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه اى الى النقض فى ذلك بعد موته اذا ترك دينا ووارثا وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث صورته اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او عبدا تزيد قيمته على ثلث فحكم هذا العبد فى حيات المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكما ان المدبر عبد فى حيات المولى فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتق فى مرض الموت عبد فى حيات المولى كما ان المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى فى قيمته للغرماء والورثاء كذلك المعتق فى المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى فى قيمته للغرماء والورثاء وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث اما لم يكن فى المال وفاء بالدين واذا كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء به ولما كان يرد عليكم قلتم ان الاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ فى الحال فعلى هذا لا يجوز اعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غريم قد تعلق برقبته مع ذلك يجوز تم اعتاقه اما بقوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ هلك الرقبة يبقى فى حق الراهن وهو يكفى لجواز الاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهى تمليك المال بلا عوض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والكفارات وصدقة الفطر والوصية بذلك اى لا يملك الوصية بالصلة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض ذلك الامور الا لكن ان الشرع جوز ذلك من الثلث اى من ثلث ماله نظرا للانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى التلافى ما فرط فى العمل هو فى تلك الحالة لا يقدر على اداء العبادات البدنية فرخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذى عن سعد ابن وقاص انه قال مرضت عام الفتح مرضا اشفيت منه على الموت فاتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودنى فقلت يا رسول الله ان لى مالا كثيرا وليس يرثنى الا ابنتى فاوصى بمالى كله قال لا قلت فثلثى مالى قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان يتوهم ان الشرع لما جوز الايصاء من الثلث نظرا له علم ان الثلث حقه خاصة لا يتعلق به حق احد حتى يجوز تصرفه فيه سواء اوصى للوارث من الورثة او لغيره ازاحه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة بنفسه ولم يفوضه الى المريض حيث قال يوصيكم الله فى اولادكم الاية وابطل اى نسخ ايصاءه اى المريض لهم اى للورثة وقد كان الوصية فى ابتداء الاسلام مفروضة بقوله تعالى كتب عليكم الوصية اذا حضر احدكم الموت الاية فنسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الاية فالوصية كانت فى ابتداء الاسلام مفروضة اذ الم تكن حق الورثة مقدرا فى كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين مقدار ما يوصى به لكل واحد قد كان يقع المضارة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره غير مضار الاية وبقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الاية انزل اية الميراث وهى يوصيكم الله الاية وتولى الايصاء بنفسه فلهذا ابطل ذلك اى ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذى وغيره عن ابى امامة الباهلى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك وتعالى قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية

ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابى حنيفة
وبطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة
فى حقهم كما تقومت فى حق الصغار واما الحيض والنفاس فانهما
لا يعدمان اهلية بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة

بكسر الحيض والنفاس

بصورة العين حيث اثر الوارث بعينه من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجعل عنده كالبيع فاسدا عند ابى حنيفة مطلقا سواء كان بمثل القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية ايضا وعندهما يصح بمثل القيمة لعدم بطلان حق الورثة عن شئ مما يتعلق به حقهم ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافا للشافعى لان فى اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه ايصال المال الى الوارث بغير عوض وشبهة الحرام حرام فيكون حراما فهذا وصية معنى واقرار صورة وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردى منها حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا سواء كان بمثل القيمة او لا عند ابى حنيفة رح هذا مثال للقسم الاول وهو الوصية صورة وبطل اقراره اى المريض له للوارث وانما حصل اقراره باستيفاء دين الصحة الذى كان له على الوارث بان يقر المريض بانى حصلت من فلان الوارث دينا لى كان عليه فى حالة الصحة وذلك لان فى اقراره بالاستيفاء تهمة انه يريد اسقاط الدين عن ذمته فكانه يملك بهذا المقدار من المال وهذا مثال للقسم الثانى وهو الوصية معنى فيما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة فظهر بين كراه مثالا وتقومت الجودة فى حقهم كما تقومت فى حق الصغار بان باع المريض لاجنبى بمال ردى من جنسه من وارث ليبلغ نفع الجودة الى الوارث لان الجودة وان لم يعتبر بها وقت البيع الجيد بالردى من جنسه كبيع الحنطة الجيدة بالحنطة الردية ولكن تتقوم هذه الجودة اذا باع المريض لوارثه دفعا للتهمة فلا يجوز هذا البيع كما تتقوم ايضا بيع الوصى او الاب مال الصغير من نفسه متجانسا دفعا للضرر فلا يصح بيعه وهذا مثال للقسم الرابع واما الحيض والنفاس فسيجمعهما التشابه صورة وحكما فانهما لا يعدمان اهلية الوجوب لا اهلية الاداء بوجه ما وذلك لانهما لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن ولما كان يتوهم انه فعلى هذا ينبغى ان لا يسقط بهما قضاء الصلوة دفع بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد روى البخارى ومسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله انى امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة فقال لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغسلى عنك الدم ثم صلى انتهى وهذا موافق للقياس واما الصوم فقد روى الترمذى عن عائشة قالت كنا نحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

بحكم الحيض والنفاس

فيفوت الاداء بهما وفى قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوة ولا حرج فى قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت فانه عجز خالص

ثم ظهر فيما مرنا بقضاء الصيام ولا مرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم عنها بمعناه فعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يصمن فى حالة الحيض فثبت ان الطهارة عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتادى الصوم مع الحيض كما يتادى مع الجنابة وثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط ففى قضاء الصلوة بعد ايام الحيض حرج لتضاعفها اى الصلوة فى ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام وليلياها كانت الواجبات داخلة فى حال التكرار لا محالة والنفاس فى العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فسقط بهما اى بالحيض والنفاس اصل الصلوة اى نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام فى احد عشر شهرا لا يضيق واما النفاس فمع ان وقوعه فى رمضان نادر فان فرض ان يستوعب رمضان فالحرج فى قضائه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا متفرقا او مجتمعا مما لا يضيق فلم يسقط اصله اى نفس الوجوب عن الذمة وان سقط اداؤه عنه واما الموت وهو آخر العوارض السماوية واختلف فى تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة فى صورة كبش املح فيذبح وعلى هذا اصح عدّه من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة معنى الخلق فى الآية التقدير والى هذا ذهب صاحب المسلم حيث قال فى منهية المسلم وجعله وجوديا ليس بشئ وانما تعلق الخلق به لانه عدم طارئ انتهى اقول ليس المراد من كونه عدميا انه عدم محض وفناء صرف بل هو مفارقة الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا يعد الميت فى احكام الآخرة حيا فاحفظه فانه عجز خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه ما واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا واحكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والزكوة وحكمه السقوط الا فى حق الاثم ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

یسقط به ماهو من باب التکلیف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختیار ولهذا قلنا انه یبطل عنه الزکوة وسائر وجوه القرب وانما یبقی علیه المأثم وما شرع علیه لحاجة غیره ان کان حقا متعلقا بالعین یبقی ببقائه لان فعله فیه غیر مقصود وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مال اوما یؤکد به الذمم وهو ذمة الکفیل ولهذا

لحاجة نفسه وحکمها ان یبقی ما یقضی به الحاجة ومنها ما لا یصلح لقضاء حاجة وحکمها ان یثبت للورثة واما الاحکام الاخرویة فحکمها البقاء فقوله یسقط به ای بالعجز الحاصل بالموت ما هو من باب التکلیف بیان للقسم الاول من احکام الدنیا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختیار والحاصل ان الغرض من التکلیف بالنسبة الی المکلف هو اتیان المکلف به عن اختیار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی لا یرجی زواله ولا عجز فوقه ولهذا ای لفوات غرض التکلیف وهو اتیان المکلف به عن اختیار قلنا انه یبطل عنه الزکوة ای یسقط عن المیت فی حکم الدنیا حتی لا یجب اداؤها من الترکة خلافا للشافعی رح بناء علی ان المقصود هو المال دون الفعل حتی لو ظفر الفقیر بمال الزکوة کان له ان یاخذ مقدار الزکوة فتسقط الزکوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف علی قوله الزکوة ای یبطل عنه سائر وجوه القرب کالصلوة والصوم والحج وانما یبقی علیه المأثم لتقصیره فی ادائه حین کان حیا صحیحا والاثم من احکام الاخرة والمیت فی احکام الاخرة حی فان شاء الله عفا عنه بکرمه وفضله وان شاء عذبه بحکمته وعدله وما شرع علیه ای المیت لحاجة غیره هذا هو القسم الثانی وهو علی عدة اقسام کما قلنا الاول ما بینه بقوله ان کان المشروع المذکور حقا متعلقا بالعین یبقی الحق ببقائه ای العین کالمرهون یتعلق به حق المرتهن ولا یبطل بموت الراهن وکذا المستاجر یتعلق به حق المستاجر والودیعة یتعلق بها حق المودع والمبیع یتعلق به حق المشتری لان فعله ای فعل العبد فیه ای فیما ذکرنا غیر مقصود اذ المقصود فی حقوق العباد هو المال فیبقی حق العبد فی العین بعد موته ایضا حتی یاخذه صاحب الحق اولا من غیر ان یدخل فی الترکة ویقسم علی الغرماء والورثة والثانی ما یاتی فی قوله وان کان ما شرع لحاجة الغیر دینا لم یبق بمجرد الذمة ای ذمة المیت حتی ینضم الیه ای الی الذمة بتاویل المذکور مال اوما یؤکد به الذمم وهو ای بما یؤکد به ذمة الکفیل والحاصل ان المیت اذا لم یترک مالا اوکفیلا من حضوره لا یبقی دینه فی الدنیا حتی یطالب من اولاده وانما یاخذ فی الاخرة ولهذا ای لاجل انه لم یبق

قال ابو حنیفة رح ان الکفالة بالدین عن المیت لا تصح اذا لم یخلف مالا او کفیلا کان الدین عنه ساقط بخلاف العبد المحجور یقر بالدین فتکفل عنه رجل تصح لان ذمته فی حقه کاملة

فی ذمته دین قال ابو حنیفة رح ان الکفالة بالدین عن المیت المفلس لا تصح اذا لم یخلف مالا او کفیلا لان الکفالة ضم الذمة الی الذمة واذا لم یبق للمیت ذمة معتبرة فکیف یصح ذمة الکفیل الیه نعم لو کان له مال او کفیل من حالة الحیوة فاذ لم یصح الکفالة منه لان ذمته حینئذ کاملة هذا الکلام فی الکفالة واما لو تبرع انسان بقضاء دینه بغیر الکفالة فهو صحیح بالاتفاق وقال محمد وابو یوسف والشافعی تصح الکفالة من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلا لان الموت لا یبرئ عن الدین والاصل ان الاخذ من المتبرع عن المیت ولما یطالب به فی الاخرة وبه قال احمد ومالک بل عزاه ابن قدامة الی اکثر اهل العلم کذا فی التقریر واستدلوا بحدیث جابر رض کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال علیه دین قالوا نعم دینار ان قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم رواه النسائی وابو داؤد قلنا لا یثبت الکفالة عن قول قتادة هما علی بل یحتمل ان تبرع بقضاء دینه من اخلاقه فیه ویحتمل العدة ویحتمل انشاء الکفالة والاقرار بکفالته السابقة قلت یشکل ما رواه احمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتیاه فقال الدینار ان علی فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم قد وفی الله الغریم وبرئ منهما المیت قال نعم فصلی علیه وما رواه البخاری عن سلمة بن الاکوع من حدیثه قال ثم اتی بثالثة ای بجنازة ثالثة فقال هل علیه دین قالوا ثلثة دنانیر قال هل ترک شیئا قالوا لا قال صلوا علی صاحبکم قال ابو قتادة صل علیه یا رسول الله وعلی دینه فصلی علیه وما رواه ابن حبان فی صحیحه فقال ابو قتادة انا اکفل به قال بالوفاء فصلی علیه صلی الله علیه وسلم وکان علیه ثمانیة عشر درهما او سبعة عشر درهما فیکان الدین عنه ساقط فی احکام الدنیا لفوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحیث لا یحتمل الدین بنفسها ولما کان یرد ان ضعف الذمة فی العبد المحجور والمیت سواء فلم لا یجوز الکفالة من المیت کما یجوز عن المحجور دفعه بقوله بخلاف العبد المحجور حین یقر بالدین فتکفل عنه رجل تصح الکفالة عنه وان لم یکن مطالبا به قبل العتق لان ذمته فی حقه کاملة لانه حی عاقل بالغ مکلف ویمکن المطالبة به اذ یتصور ان یصدقه المولی او یعتقه فیطالب فی الحال فلما صحت المطالبة صحت الکفالة عنه لانها تبنی علی المطالبة فمن یتکفل عن العبد المحجور یطالب فی الحال وان کان العبد المحجور غیر مطالب به فی الحال لوجود المانع وهو افلاس

وانما ضمت اليه المالية فى حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى به فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لا ينافى الحاجة فبقى له ما ينقضى به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم التملك ولا مانع فى حق الكفيل فيطالب به فى الحال وانما ضمت اليه اى الذمة تأويل المذكور المالية فى حق المولى جواب لسؤال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمت المالية اليها حاصل الجواب ان كمال ذمته ليس فى حق المولى اى انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين فى حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التى هى حق المولى اذ ظهر الدين فى حقه لا ان ذمته ليست بكاملة فى حقه وان كان الحكم الذى شرع لحاجته شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر بطل بالموت لضعف ذمته الا ان يوصى به فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فى الثلث نظرا له قد مر بيانه هذا اقسم ثالث للقسم الثانى من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله وان كان حقا واما الذى اى الحكم الذى شرع له اى للعبد لحاجته وهذا قسم ثالث من الاقسام الاربعة فبناء على حاجته ولما كان يتوهم ان الحوائج تنتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت ازاحه بقوله والموت لا ينافى الحاجة انما تبنى على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا قيل لحاجة نفس ترتفع بالموت فبقى له اى للميت ما ينقضى به الحاجة ولذلك اى لاجل انه يبقى للميت من تركته ما ينقضى به حاجته قدم جهازه اى تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه اذ المراد الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشد منها الى قضاء الدين لما ان الباسه فى حالة الحيوة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى براءة ذمته اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجته اليها اقوى من حق الورثة لان فائدتها عائدة اليه فى الآخرة وهو محتاج اليها ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له متعلق بالكل اى ثبت هذه الحقوق نفعا له لان نفع هذه الامور راجع اليه اما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر واما نفع جريان الميراث فهو ان روحه تنشفى بغنائهم فيحصل له الثواب فى دار الآخرة بانتفاعهم من ماله ولعلهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاشرة يتصدقون له ولهذا اى لبقاء ما يقضى به حاجته بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اى ان مات المولى وبقى المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدى بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقا فيحصل له

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فى عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه
الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا مات المرأة لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت وهذا تعلق حق المقتول بالدية
اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتق وثوابها وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاخلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك
مالا فيه وفاء لبدل الكتابة والمولى حى يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لانه
يحتاج الى كونه معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق فى اخر جزء من اجزاء
حياته فيكون ما بقى من بدل الكتابة ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال
كتابته وهو مذهب علىّ وابن مسعود رضى الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه ينفسخ الكتابة وتؤدى المال كله للمولى وقال الشافعى رح

وقلنا معطوف على قوله يقيت اى وهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فى عدتها لان الزوج
مالك لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة فيبقى ملكه الى
انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة والغسل من حوائجه واما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه
بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ الميت
لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية واذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه فلا يجل الحس
النظر وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك رواه احمد
وابن ماجة وروى ابن حبان عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لو مت قبلى لغسلتك الحديث ويؤيده ما روى
عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يغسلها على رواه الدار قطنى والبيهقى ولا يصح ما قيل فى
جوابه ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك لان ابن ابى شيبة روى عن اسماء قالت غسلنا وعلى
فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الامام احمد عن ام سلمة وهذا اى لاجل ان ما شرع لحاجة
العبد يبقى مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوبا
بنزع الخافض اى الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا وديته اما بصلح
الورثة او بعفو البعض منهم او بشبهة كان موروثا فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر
ما يقضى به حاجته حتى تنقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه
وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه
شرع لدرك الثار اى لتشفى صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية

بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك
لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته فيفارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما وامّا احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم
الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة
روضة دار او حفرة نار ونرجو الله تعالى ان يصيّره

على الورثة لانتفاعهم بحيوته وجب للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم نعم لو ينقلب
هذا القصاص مالا يتعلق به حق الميت كما مرّ وهذا قسم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
في حقه من وجه حتى صح عفو المجروح لان السبب انعقد للمورث وصح عفو الوارث قبل موت المجروح
ايضا لان الحق باعتبار نفس الواجب انما يثبت للوارث ثم استدل على ان القصاص يثبت للورثة
ابتداء بقوله لانه اى القصاص يجب عند انقضاء الحيوة اى حيوة الميت وعند ذلك لا يجب له اى
لا يثبت للميت لبطلان اهليته للملك الا ما يضطر اليه الميت لحاجته والقصاص لا يصلح لحاجته فيثبت
للورثة ابتداء لا انتقالا ولما كان يرد على قوله (ان القصاص يثبت للورثة ابتداء) هو انه ينبغي
ان يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصاص
والخلف لا يفارق الاصل في الحكم دفعه بقوله فيفارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص
حيث يثبت للورثة ابتداء بخلاف الدية فانها تثبت اولا للميت حتى يقضي منها حوائجه ثم يثبت
للورثة بطريق الخلافة عند اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت
مع الشبهة والخلف يصلح لذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الوضوء
اصل والتيمم خلف مع انه يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء
وذلك لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يطهر به
حكما اى الطهارة به امر تعبدي فيحتاج الى النية واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت
في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من منازل الدنيا
فكذلك القبر اول منزل له من منازل الاخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع لحيوة الدنيا يعطى له احكام
الاحياء في الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كذا الميت وضع فيه اى في القبر للحيوة في حق الاخرة لاحكام
الاخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيدا او حفرة نار ان كان شقيا ونرجو الله تعالى ان يصيّره

لنا روضة بكرمه وفضله فصل فى العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا فى الآخرة اصلا لانه مكابرة ونحو دبعد وضوح الدليل

اى القبر لنا روضة بكرمه وفضله اللهم اغفرلنا والحقنا بالصالحين واجعلنا فى زمرة العارفين حتى يستهلك ذاتنا فى ذاتك وصفاتنا فى صفاتك فصل فى العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض السماوية شرع فى العوارض المكتسبة وهى ما كان لاختيار العبد مدخل فى حصولها فقال اما الجهل وهو بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شانه العلم فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل الملكة والعدم ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عد الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق ثابت فى حال دون حال وانما عد من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد فى اصل الخلقة لتقصيره فى اكتساب العلم لانه كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا فى الآخرة اصلا لانه اى الكفر مكابرة اى انكار مع العلم وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع وصفات كماله وتعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل ؎ ففى كل شئ له شاهد ٭ يدل على انه واحد ٭ ولنعم ما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك جحود كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولكثرة الادلة على رسالة الرسل وهى المعجزات القاهرة والبينات الباهرة لا تحتاج كانت محسوسات فى زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتواترة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكار المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا فى احكام الآخرة فيعذب به اما فى احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى من التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والحبس فى الدنيا فهذا بحقيقة رد ديانة الكافر اى اعتقاده فى الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه فى الاسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر اعتقاده لا يتعرض له بوجه فالمحدث بشرب الخمر لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب فى حقه كما تغير دليل فى حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وعند الشافعى رح

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وفى احكام الآخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه الا انه متاول بالقرآن فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام

داخلة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل شر والنوع الثانى جهل هو دونه اى دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى كجهل المعتزلة فى انكار الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له وجهل المشبهة فى قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفى احكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على صفاته من العلم والقدرة وغيرهما قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى تنزهه من صفات الحوادث قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المنكر والنكير كما روى البخارى والمسلم واصحاب السنن الاربعة واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليما قديرا وغير ذلك من الصفات وانما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكفار وجهل الباغى عطف على قوله جهل صاحب الهوى والباغى هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها كالخارجين عن الطاعة على كرم الله وجهه بالتاويلات الفاسدة فهذا الجهل ايضا لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين وكونهم على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاند الا انه لكن الباغى وصاحب الهوى متاول بالقرآن متمسكا فى ذلك بتاويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف فى موضعه وان كان تاويله فاسدا فكان هذا الجهل دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغى لما كان من المسلمين لان بالهوى وكذا بالبغى لا يخرج عن الاسلام اذا لم يغل ويتجاوز الحد فحكم بانتحل الاسلام اى ينتسب الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان فى الحقيقة كافرا كغلاة الروافض والجسمة والنجدية

لم وهى فرقة حدثت فى نجد من بلاد العرب تنكر على المسلمين زيارة قبور الصالحين وتكفرهم بذلك وتكفر من توسل بالنبى صلى الله عليه وسلم بعد موته ومن جبريل وانكر وجود الجن ابليس وجنوده وتكفر من اعتقد ذلك وتدعى ان ذلك خرافات وضلالات اقتفت اثر ابن عبد الوهاب النجدى الذى ظهر فى القرن الثالث عشر الهجرى وكان يدعى الاجتهاد ويسمى نفسه بالامام وقد ضل وأضل كثيرا من الناس بتلبيساته وتدجيلاته وقد رد عليه علماء عصره وبينوا ضلاله وانحرافه عن الدين القويم وقد طبعت ردودهم عليه فى مجلدات ضخام

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل ونفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

العدل

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لانه يدعي الاسلام ويعتقده حقا فامكن لنا مناظرته والزامه بالحجة عليه فلا يترك على ما نتة فيلزمه جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه لانه لا يعتقد الاسلام حقا فلا يمكن ان نلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقده بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان

العدل

الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن اي اذا اتلف الباغي نفس العادل او ماله مستحلا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يستحيل قتله وتلف ماله فهذا التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وماله في حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان اذا لم يكن له منعة اي قوة وعسكر والمنعة جمع المانع والجيش تمنع وتدفع الخصم وعند تحقق المنعة للباغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤاخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا للشافعي كذا في شرح البديع وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي تلزم المسلمين لانه مسلم او مدعي للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اي كمثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود اي كما جهل الباغي وصاحب الهوى مردود لا يصلح عذرا كذلك جهل هؤلاء مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ذهب داود الاصفهاني ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد متمسكا بما روي ابو داود وعن جابر رضي الله عنه قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد مملوكة باليقين وارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهي ان بيعها لا يجوز كما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت امة الرجل منه فهي معتقة عن دبر منه او بعده رواه الدارمي وعن عمر بن الخطاب قال ايما وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين والثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح

وهو يستمتع منها فاذا مات فرحرة رواه مالك فى موطاه فالآثار الدالة على منع بيعها قل اشتهرت تلقاها القرن الثانى بالقبول واما حديث جابر فمنسوخ فانه قال فى آخر الحديث فلما كان عزمها ناعنه فانتهينا رواه ابو داود وهذا صريح فى انه لم يبلغ خبر النسخ الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه نبههم عمر على النسخ فانتهوا عنه فهذا مخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا عطف على قوله بيع امهات الاولاد وقد ذهب الشافعى رح الى حل متروك التسمية عامدا متمسكا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى فى قلب كل مسلم وقياسا على متروك التسمية ناسيا ونحن نقول هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس على الناسى غير صحيح والقصاص بالقسامة فاذا وجد لرجل مقتولا فى محلة ولا يدرى قاتله حلف خمسون رجلا من اهل المحلة فان حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحبس الابى حتى يحلف ولا يجب القصاص بحال هذا عندنا وقال الشافعى اذا كان هناك لوث استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه سواء عمد الكانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجديد وفى القديم اذا حلفوا انهم قتلوه عمدا قلهم القصاص وبه قال مالك واحمد فان نكل الاولياء عن اليمين استحلف اهل المحلة فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة فى المطولات وكل واحد يجعل الآخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين فالشافعى رح يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر اذا لم يكن له شاهد آخر عملا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بذلك رواه مسلم ونحن نقول هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر رواه البيهقى بسند صحيح واحمد فى مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعى عليه ففى تلك المسائل ونظائرها ان اعتمد المخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلح عذرا كذا فى غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو فى معنى العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

او فى موضع الشبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل فى موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل فى موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل من اسلم فى دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوصا عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة وهو المراد بالصحيح فالجهل فى هذا الموضع عذر لانه غير مخالف للكتاب والسنة والرأى محتمل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحل منصوصا عليه فانه لا عذر له بالجهل لتقصيره فى طلب النص او فى موضع الشبهة والثانى جهل فى موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصلح عذرا لانه موضع خفاء واشتباه كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل فى موضع الاجتهاد هذا نظير النوع الاول صورته ان الصائم احتجم فى رمضان فغلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا يلزمه عليه الكفارة لان هذا المحل موضع للاجتهاد الصحيح لان الاوزاعى قد ذهب الى ان الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذى ولما رواه البخارى وغيره وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم يحتجم وهو محرم ويحتجم وهو صائم ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل فى موضع الاشتباه هذا نظير النوع الثانى وهو ان الولد زنى بجارية ابيه على ظن انها تحل له فلا يجب عليه الحد لان الاملاك متصلة بين الولد ووالده والمنافع دائرة بينهما وهذا لا يجوز شهادة احدهما للآخر ولا اداء الزكوة فربما يشتبه على الولد انها لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للفرع كما يجوز انتفاع احدهما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيحد فاعلم ان الشبهة الدارئة للحد على نوعين احدهما شبهة فى الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن فاليس بدليل ليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم لو جارية زوجته وامة على ظن الحل فانيهما شبهة فى المحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل النافى للحرمة فى ذاته مع تخلف حكمه لمانع وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطى الاب جارية ابنه فانه لا يحد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر فى هذه الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك رواه ابن ماجة بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبرانى فى الاصغر والبيهقى فى دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر فى سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد له والمصنف لم يتعرض لهذا القسم والنوع الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر

فانه يكون عذرا له في الشرائع لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل و
المأذون بالاطلاق وضده وجهل الشفيع بالبيع والمولى بجناية العبد والبكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف

البنا فانه يكون عذرا له في الشرائع اى احكام كالصوم والصلوة والحج والزكوة حتى لو مكث في دار الحرب بعد الاسلام
مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبها لا يجب عليه قضاؤها لانه غير مقصر لخفاء الدليل وهو خطاب لعدم بلوغه
اليه حقيقة بالسماع ولا تقدير بالاستفاضة والشهرة لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير
جهله بالخطاب عذرا فلا يواخذ به وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده اى كما جهل من اسلم في
دار الحرب يصلح عذرا كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون بالاذن هو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا
قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فان كان وكيلا ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلو بيعه لعدم علمه
بالوكالة فسد ذلك الشئ لا يجب الضمان على الوكيل لكن الوكان وكيلا لشراء شئ كثير المنفعة فاشتراه لنفسه قبل
العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل اخذه منه وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزام حيث يلزمهما حقوق العقد
من التسليم والتسلم وغيرهما فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالعزل
وجهل المأذون بالحجر وهما المراد ان بقوله وضده عذر حتى لا يثبت العزل والحجر قبل علمهما فينفذ تصرفاتهما على الموكل
والمولى دفعا للضرر عنهما وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء
الدليل في حقه لان البائع مستقل بالبيع وليس من الامور التي تشتهر البتة وفيه الزام ضرر الجار عليه فيثبت حكمه
على علمه دفعا للضرر عنه وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو اعتقه قبل العلم بجنايته لا يكون مختارا للفداء
بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لخفاء الدليل في حقه وكذا جهل البكر البالغة بالانكاح الصادر من الولي عذر
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لخفاء الدليل في حقها وهذا اذا تزوجها الاب او الجد من غير كفو او بغابن
فاحش او تزوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او تزوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغابن فاحش
لم يصح النكاح اصلا كذا قيل واما اذا تزوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود
كمال الشفقة والنظر في حقها وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق عذر وكذا امة المنكوحة اذا جهلت ذلك المولى
اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها فلها ان تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم
قدرتها على العلم بالاحكام لاشتغالها بخدمة المولى بخلاف جهل بخيار البلوغ على ما عرف فانها لو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ
بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذرا حتى يكون سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها غير خفي لاشتهار احكام الشرع
في دار الاسلام وهي متمكنة للعلم لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكونها حرة فالجهل بتقصيرها فلا يكون عذرا

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر وانه بمنزلة الاغماء وسكر بطريق محظور وانه لاينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزمه احكام الشرع وتنفذ تصرفاته كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى

واما السكر فقد اختلف فى تعريفه فقيل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض وعلة وقيل سرور يغلب على العقل من غير ان يزوله وقال صاحب التلويح هى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام بالاتفاق الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا اقال المصنف هو نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح ان حصل بشرب شئ مباح كشرب الدواء وشرب المكره بان قال المكره اشرب الخمر والا قطعت عضوك او قتلتك فشرب الخمر والمضطر بان اضطر من العطش فشرب الخمر وانه بمنزلة الاغماء اى السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الاغماء حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والنوع الثانى سكر حصل بطريق محظور اى ممنوع كشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخة وانه لاينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الآية انما يتم اذا كان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا كان متعلقا بحالة الصحو ويكون المعنى لاتسكروا حتى تصلوا سكارى وذلك لان النهى اذا ورد على امر هو واجب شرعا مقبلا بامر غير واجب ينصرف الى غير الواجب فلا يتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قيل هذا مخالف لقولهم فهم المكلف الخطاب شرط التكليف والسكران لا يفهم لتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة على قول التفتازانى اقول على قول من قال ان العقل لا يزول فى السكر وهو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زجرا له لارتكابه المحظور عليه نص التقى السبكى فى شرح المنهاج ان المعاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما مر فلا يبطل لسكره شيئا من الاهلية وتلزمه احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها كالطلاق والعتاق والبيع والشراء الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر فى حالة السكر لا يحكم بكفره استحسانا وجه الاستحسان ان الردة تبنى على القصد والسكران وان كان خاطبا ومكلفا فى الاحكام زجرا له ولكنه لا قصد له الى الكفر انما يتحقق ببدل الاعتقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقة لا يحكم ان الحد انما يجب اذا ثبت على اقراره والسكران لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكران يتحقق الا يزوال عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكران لا يكاد يثبت على شئ حكما مر تقريره فاقيم السكر مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتمل الرجوع وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص فانه لا يصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيها فيؤاخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره لغة اللعب ضد الجد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اي باللفظ غير ما وضع له هذا التفسير مروي عن فخر الاسلام فاورد عليه بانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المنفي هنا ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوعي كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز وبعضهم زاد قيدا آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعارة يعني فلا يحتمله اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار المجاز والاوضح ان يقال في تعريفه هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي فلا ينافي الرضاء بالمباشرة اي الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء بمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم لانه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضى من غير اكراه ولهذا يكفر بالردة هازلا لانه استخف بالدين الحق وهو كفر فصير مرتدا بنفس الهزل لانه اصدر كلمة الكفر بالرضاء والاختيار اذ الهزل لا يعدم الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اي الهزل ينافي اختيار الحكم اي ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به فينافي الرضاء به اي رضاه بذلك الحكم لانه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلافه فلا يكون مختارا له ولا راضيا به والحاصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت بالهزل الاحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه باشر بقصده واختياره بلا اكراه فيثبت

بمنزلة شرط الخيار فى البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك

به ملا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحدهما لان الاختيار قد ينفك عن احدهما اذ الاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء ايثاره واستحسانه ولذا قيل للمعاصى والقبائح بارادة الله تعالى ولا يقال برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل فى تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفى اثبات الرضاء بالمباشرة بمنزلة شرط الخيار فى البيع فكما ان الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافى الرضاء بالمباشرة كذلك شرط الخيار لا ينافى الرضاء بنفس البيع الذى هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعت واشتريت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلفظ ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل فى سقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل فى نقضه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بان يقول الهازل اردت بالهزل فى العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا اذا لم يشترط ذكره فى العقد بل يكفى ذكره سابقا بخلاف خيار الشرط ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تصرف والاخبار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثم الانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقض وما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين حسن كالايمان وقبيح كالكفر ثم الهزل فى القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقض على ثلثة اوجه اما ان هزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام اما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان يسكتا اى لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او يختلفا فى البناء والاعراض فمثل المصر بالوجه الاول وهو ما لو هزلا باصل العقد بان قالا نظن الناس العقد ولا يكون فى الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعرضا عن الهزل حال العقد او اتفقا على انهما عقدا بطريق الجد فالبيع صحيح والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد لان العقد الصحيح تقبل الرفع بالاقالة فهذا اولى وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ من البناء على المواضعة او الاعراض او اختلفا فى البناء والاعراض فقال احدهما عقدنا على الهزل لسابق وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عندنا خلافا لهما فهذه ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنيا العقد على المواضعة

والهزل بينه المصر بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا انقضى احدهما انتقض وان اجازاه جاز لكن عند ابى حنيفة يجب ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رح

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض ينفذ لعدم الملك اما انعقاد البيع فلما شرحناه السبب بالاختيار وهو قولهما بعت واشتريت واما الفساد فلا تفاقهما على الهزل وصار الهزل فى منع الملك كخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل بالقبض ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير موقت فظاهره التابيد وشرط الخيار من الجانبين ابدا يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك لهما لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما فى يده فكذلك الهزل لانه بمنزلته فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز فاذا نقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فيتقرر به وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر لكن عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث اى بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة مقيسة على شرط الخيار فمدة الخيار عند ثلث لا عندهما ولما فرغ المصنف عن بحث الهزل باصل العقد شرع فى الهزل بقدر العوض وبجنس العوض فقال ولو تواضعا المتعاقدان على البيع بالف درهم هذا نظير الهزل فى قدر العوض او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل فى جنس العوض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رح المراد بالفصل الاول هو الهزل فى قدر الثمن بان سميا فى العقد الفين عند الناس والثمن فى الحقيقة الف ففى هذه الصورة لا يخلو الحال عن احد الاقسام الاربعة فان اعرضا اى اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل صح العقد وكان الثمن هو المسمى وهو الالفان بالاتفاق او سكتا اى اتفقا على انه لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او اختلفا فى الاعراض والبناء والمعتبر عند ابى حنيفة رح التسمية وهو الفان وقال صاحباه يعتبر المواضعة فكان الثمن هو الالف بطل الالف الذى هزلا به او بنيا اى اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عندهما المسمى وهو الفان وعندهما الالف وهذا ما بينه المصنف المتن والمراد بالفصل الثانى هو الهزل فى جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول دون الثانى وانا نقول بانهما جدا فى اصل العقد والعمل بالمواضعة فى البدل يجعله شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى والحاصل انما الاختلاف فى الفصل الاول دون الثانى فعندهما فى الفصل الاول يجب الالف لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضعة بالجد فى اصل العقد وبين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا فى الالف الذى فى ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذى هزلا به لانه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى اعتبار هذا الالف فى تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح فانه لو تزوجها على الف هزلا والمهر فى الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الف اتفاقا دون الفصل الثانى اذ لا يمكن الجمع بين المواضعة بالهزل فى جنس الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد لان المواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد والمواضعة بالهزل فى جنس الثمن يقتضى خلو العقد عن الثمن فى البيع لان المذكور هو مائة دينار وهى ليست ثمنا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكر والثمن ما يذكر فى العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع فلا بد ان يترك احدهما فتركنا المواضعة بالهزل فى جنس الثمن واخذنا بالجد فى العقد ترجيحا لجانب الصحيح وانا نقول من جانب ابى حنيفة رحمه الله جدا فى اصل العقد حيث قصدا بيعا جائزا والعمل بالمواضعة فى البدل يجعله اى قبول بعض البدل شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع وحاصل جواب ابى حنيفة رح ان قولكم (وهو امكان الجمع بين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد) غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن فى الفصل الثانى اذ المواضعة بالهزل فى مقدار البدل وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الالف الزائف الذى خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لانه بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعا للطالب ان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا وفيه ان دفاع لما ذكرنا بانه والمواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد فى اصل العقد لانها مواضعة فى الاصل وهو

فكان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركنا المواضعة فى قدر الثمن اذ هى مواضعة فى الوصف فكان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما اى فى الاصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما لما فرغ من القسم الاول من الانشاء وهو ما يحتمل النقض شرع فى القسم الثانى وهو ما لا يحتمل النقض وهو على ثلثة اقسام القسم الاول ما كان المال فيه تبعا كالنكاح القسم الثانى ما لا مال فيه اصلا كالطلاق الخالى عن المال القسم الثالث ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال ثم القسم الاول على ثلثة اوجه الاول الهزل بأصله والثانى الهزل بقدر البدل الثالث الهزل فى جنس البدل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه بان اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا فقال وهذا البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع اى اقل المهر فيما هو لابه هذا شروع فى القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المقصود الاصلى من الجانبين الحل الذى يحصل به التوالد والتناسل والمال فيه لاظهار خطر المحل لا مقصودا ان يكون تبعا وهذا نظير الهزل فى قدر البدل وهو المهر وصورته بان قال لها او وليها المهر فى الواقع الف والتسمية عند الناس بالفين ووافقه المرأة او وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقا فى الاحوال كلها لكن فى وجوب المسمى او ما تواضعا عليه تفصيل وهو انه ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى وهو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالاعراض عنها او اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر هو المواضعة بالهزل ويكون المهر هو الالف الذى تواضعا عليه بالاتفاق ايضا وهذا ما بينه المصنف فى المتن فى هذا بخلاف البيع حيث يجب الالفان عند ابى حنيفة وعندهما الالف قياسا على النكاح ووجه الفرق هو ان قبول العقد فى الالف الذى هزلا به شرط فاسد كما مر فى البيع فلا يمكن اعتباره فى البيع اذ هو يفسد بالشرط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احديهما المواضعة بالجد فى اصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل فى مقدار المهر والعمل على تلك المواضعة لا يتأتى العمل بالمواضعة بالجد بأصل النكاح لان مقتضى الاولى تصحيح النكاح وتلك المواضعة لا تتأتى صحة النكاح اذ غايتها انها شرط فاسد يخل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر فامكن الجمع بينهما فالعمل بالاولى افاد صحة النكاح والعمل بالاخرى افاد وجوب اقل المهر وهو الالف فان مع قياس الصاحبين

ولو ذكرا فى النكاح الدنانير وغرضها الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قاسا البيع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما مر تقريره منا او سكتا اى اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فيجب الفان كما فى البيع وهو رواية عن ابى يوسف ولو ذكرا اى الزوج والزوجة او وليهما فى النكاح الدنانير وغرضها الدراهم يجب مهر المثل هذا نظير للهزل فى جنس البدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح فى كل الوجوه صحيح بالاتفاق وانما الكلام فى وجوب المسمى اما الوجه الاول هو ان اتفقا على الاعراض عن الهزل فالمهر هو المسمى وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالاعراض والوجه الثانى هو ان اتفقا على البناء فهو المثل بالاتفاق لان المسمى لا يصلح مهرا لقصدهما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدراهم التى تواضعا عليها لانهما لم يذكراها فى العقد وبدون الذكر فيه لا يصير مهرا فصار كانه تزوجها على غير المهر ولكن لا يفسد النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا خلا البيع عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فى الهزل بجنس الثمن وفى الجد باصل البيع كما مر تقريره وهذا الوجه بينه المصنف فى الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التخالف ففى هذين الوجهين يجب مهر المثل اتفاقا فى رواية عن ابى حنيفة وهو رواية مجمل لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة لا لحاجة لانعقاد النكاح الى صحته لما فرغ عن الهزل فى قدر البدل وجنسه شرع فى الهزل باصله فقال ولو هزلا باصل النكاح بان يقول لها انى نكحت بحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال لوليها انى نكحت فلانة وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفقا على البناء او الاعراض وعدم حضور شئ منهما او اختلفا فيه ولما فرغ عن القسم الاول شرع فى القسم الثانى وهو ما لا مال فيه اصلا فقال وكذلك اى مثل النكاح فى بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين هذا الحديث لم يوجد فى كتب الحديث وانما روى الترمذى وابو داود والدارقطنى واحمد عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وحسنه الترمذى واخرج عبد الرزاق عن على وعمر موقوفا انهما قالا ثلث لا لعب فيهن النكاح

41

ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخى الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط واما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد

والطلاق والعتاق وفى رواية عنهما اربع وزاد الثلاثة رواما اليمين والعفو عن القصاص فثبوتها بالدلالة لا بالقياس وصورة المواضعة فيها ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعفو عن القصاص او يعتق العبد بحضور الناس وليس فى الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيه ان يواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك فى الواقع وليس المراد به اليمين بالله تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها كذا قيل ففى تلك الصورة فى كل حال من الاحوال الاربعة يبطل الهزل ويلزم العقد والدليل النقلى على هذا ما مر من الحديث واما العقلى فبينه المصنف بقوله ولان الهازل فى تلك العقود مختار للسبب راض به اى بالسبب دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخى والحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخ وبغير احتمال الرد فثبت ان هذه الاسباب لا ينفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل وخيار الشرط لا يمنعان انعقاد السبب واليه اشار بقوله الا ترى انه اى كل واحد من تلك الاسباب لا يحتمل خيار الشرط حتى اذا طلق امرأته وقال لى الخيار الى ثلثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلقتك لان خيار الشرط لا يمنع انعقاد السبب وهو قوله طلقتك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخ وهذا بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عنه بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الاسباب لا ينفصل عنها حكمها ممنوع لانه اذا قال انت طالق غدا لا يقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا الا تراخى الحكم عن السبب قلت مرادنا بالاسباب العلل وقوله انت طالق غدا ليس بعلة فى الحال وانما يصير علة عند وجود ما اضيف اليه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخى بل هو سبب محض

ولما فرغ عن القسم الثانى شرع فى القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصودا فقال واما ما يكون المال فيه مقصودا وانما صار المال فى هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بغير الذكر فلما شرط المال فعلم انه مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت طلاقها على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرأته على مال بطريق الهزل وصالح عن دم العمد بطريق الهزل والهزل فى هذا القسم اما ان يقع باصله او فى مقدار البدل او فى جنسه وكل واحد من الوجوه الثلثة على اربعة اقسام مذكورة بان اتفقا على البناء او على الاهزل او سكتا او اختلفا فالحكم عندهما فى هذا القسم

فقد ذكر فى كتاب الاكراه فى الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند ابى يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هو باصله او بقدر البدل او بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالذى لا يحتمل الفسخ تبعا

ان الهزل باطل فى جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى فى العقد واجب فى الصور كلها وعند ابى حنيفة الهزل مؤثر فى الجملة فاوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال فى الحال فى بعض الصور والى هذا الاختلاف اشار بقوله فقد ذكر فى كتاب الاكراه من المبسوط فى الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند ابى يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا فى ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار فى جانب المرأة امر لا حتى ان اختلعت المرأة بالف على انها بالخيار ثلثة ايام وقبل الرجل فعند ابى حنيفة لها الخيار فان ردت فى الثلث بطل الخلع وفالا لا خيار لها واليه اشار بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين اذا كان كذلك لا يحتمل خيار الشرط كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر له فى هذا القسم مطلقا وسواء هو باصله اى باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه وسواء اتفقا على البناء او على الاعراض وسكتا او اختلفا يجب المسمى عندهما فى جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل فصار البدل المسمى كالذى اى مثل التصرف الذى لا يحتمل الفسخ تبعا كانه دفع لدخل مقدر تقريره فانا سلمنا ان الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغى ان يؤثر فى البدل لانه مال والهزل يؤثر فى المال تقريرا للدفع ان الهزل انما يؤثر فى المال اذا كان مقصودا والمال هنا ثبت تبعا اى فى ضمن الخلع فاذا لم يؤثر فى الخلع الذى هو متضمن لكن افيما هو فى ضمنه كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه فانقيل كيف قلتم ان المال هنا تابع وقد قلتم سابقا ان المال فى هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر فى اصله الا ترى ان المال تابع فى النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفا فيما هزلا يقدر البدل دون الالفين كما مر قلنا ان مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع فى السكوت للطلاق والعتاق لانه شرط والشروط اتباع فلان لا يجب بدون الذكر فاذا كان تابعا للطلاق فيكون حكمه كحكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ينافى كونه تابعا من جهة اخرى كما اختلف الجهتان فلا منافاة وكلامنا فى التابع باعتبار الثبوت والمال فى النكاح ليس بتابع فى الثبوت اذ هو يثبت بدون الذكر ايضا وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصدهما الحل

واما عند ابى حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابى حنيفة رح فى خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك هنا لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا فى نظائره ثم انه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء

دون المال فاذا لم يكن تابعا فى الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما فى سائر الاموال واما المال فى الخلع فهو تابع فى الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فافترقا واما عند ابى حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة لانه اى الهزل بمنزلة خيار الشرط كما مر وقد نص عن ابى حنيفة رح فى جامع الصغير فى خيار الشرط من جانبها ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة اى ان اختارت المرأة الطلاق فى ثلثة ايام ولم ترد حتى مضت المدة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك هنا اى كما ان وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة فى خيار الشرط كذلك فى صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم ان الخيار من جانبها فى الخلع انما صح عند ابى حنيفة رح لكونه فى معنى البيع لان ثبوته فى جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار الشرط فى البيع مقدر بالثلث فكان ينبغى ان يكون فى الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه اى خيار الشرط فى الخلع غير مقدر بالثلاث لان الشرط فى الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقييده بمدة فعلى هذا قلنا الخيار فوق الثلاث بخلاف البيع فان خيار الشرط فيه على خلاف القياس لانه من قبيل الاثبات فاقتصر على مورد النص وهو ثلثة ايام وكذلك هذا فى نظائره اى كما يثبت الحكم والاختلاف فى الهزل بالخلع كذلك فى نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلح عن دم العمد يعنى الكل سواء فى حكم والاختلاف ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه اعلم ان ثمرة الخلاف انما يترتب فى تلك الصور الثلث وهى ما لو هزلا باصل العقد وبقدر البدل او بجنسه واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يبطل الهزل يلزم المال فى جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال فى تلك الصور ايضا لا يتوقف على اختيارها بناء على اصلهما وعند ابى حنيفة رح يتوقف وقوع الطلاق فى هذه الصور الثلث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الحل واسقاط الهزل بناء على اصله واما

اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ واختلفا حمل على الجد وجعل القول
قول من يدعيه فى قول ابى حنيفة خلافا لهما واما الاقرار والهزل يبطله سواء
كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم
المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل

الصور التسع الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال فى الحال ويلزم العقد بالاتفاق واما الاختلاف فى تخريجها كما
يشير اليه المصريقوله اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وهذا على ثلثة اوجه احدها ان يكون الهزل فى
اصل العقد والثانى ان يكون بقدر البدل والثالث بجنسه او اختلفا فى البناء والاعراض وهذا ايضا
على ثلثة اوجه الاول الهزل فى اصل العقد ويقع الاختلاف والثانى بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بجنسه
ويقع الخلاف فى البناء والاعراض ففى تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا اما عندهما فلبطلان
الهزل واما عنده فبينه المصحمل العقد على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ ترجيحا لجانب الجد وجعل القول قول من
يدعيه فيما اذا اختلفا فيعتبر قول من يدعى الجد ترجيحا لجانبه فيجعل كانه ناسخ للاول فى قول ابى حنيفة متعلق بقوله
حمل وجعل خلافا لهما لان عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال فى القسمين الى فيما لم يحضرهما شئ وفيما اختلفا
ليس هو حمل العقد على الجد فى اعتبار قول مدعى الجد ترجيحا لجانبه اذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل ادرج
لو قوعه فى تعامل الناس بل وجه بطلان الهزل برأسه فى هذا القسم كما مر من اصلنا وبقى الوجه الثالث
من التسع وهى ما اذا اتفقا على الاعراض عن الهزل سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه
حكم هذه الصور هو انه يقع الطلاق ويلزم المال للمسمى بالاتفاق اما عندهما فلبطلان الهزل برأسه واما عنده فلبطلان
الهزل باعراضهما عنه ولما فرغ عن القسم الاول شرع فى القسم الثانى وهو الاخبارات فقال واما الاقرار فالهزل يبطله
سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بحضور الناس ولم يكن فى الواقع اقرار او بما لا يحتمله
كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح او الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما اقرار لان الهزل يدل
على عدم المخبر به والاخبار وان كان يدل على وجود المخبر به لكنه اذا كان بطريق الهزل فالدليل لامتناع ثبوت الشئ
مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل اى كما يبطل بالهزل الاقرار كذلك يبطل به تسليم
الشفعة بعد طلب الاشهاد وتوضيح المقام ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه الاول طلب واثبة وهو طلبها حالة عقد البيع على
الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب والثانى طلب اشهاد وتقريره بان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع
او على المشترى او عند العقار بذلك وبعد الطلبين يستقر الشفعة ولا يبطل بالتاخير فى طلبه التمكن والثالث
طلب خصومة وتمليك واذا عرفت هذا فاعلم انه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى واما السفه

بحث السفه

اى طلب المواثبة والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفعته باقية لانه اى تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلثة ايام بطل تسليمه ويبقى شفعته لانه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط فى منع الرضاء فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضاء وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواثبة والاشهاد اما لو سلم هازلا قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور وهى تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطله الهزل حتى لو ابرأ غريمه بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان فى الابراء معنى التمليك والتمليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثانى شرع فى القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه فى احكام الدنيا لوجود الاقرار الذى هو الركن الاصلى فيها لاطلاع العباد عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم فانه يحكم باسلامه بوجود هذا الركن منه مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فالهازل اولى بذلك لانه راض بالتكلم بها وان لم يكن راضيا بحكمها لانه اى الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى لان الاسلام لا يمكن رده بوجه كما ان البيع يمكن رده بخيار العيب او الرؤية وكذا لا يتراخى حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه فى الحال فكان كالطلاق والعتاق فى عدم تاثير الهزل فيه ولما اعرض المصنف عن احكام الردة فعلينا ان نذكرها وهى انه اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا غير قاصد معناها يصير مرتدا بنفس الهزل لانه باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو مما لو له لانه غير معتقد لذلك فالحاصل انه يصير كافرا بالتكلم بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء ولما فرغ عن بحث الهزل شرع فى بحث السفه فقال واما السفه فهو فى اللغة الخفة وفى الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعترى الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماويا والمعنى الاخير وان كان مناسبا للمعنى اللغوى ولكنه يشمل

بحث السفه

فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيأ من احكام الشرع ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة واما الخطاء

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهو وان كان سفها ولكنه غير مجوث فهذا اللفظ والمعنى الاول يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالاهلية مطلقا لان الاهلية الخطاب والاهلية الوجوب لوجود العقل و لا يمنع شيأ من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالعتاق والنكاح او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة لانه حر مخاطب بالتكاليف فله التصرف في ماله مثل الرشيد والجامع الحرية واهلية الخطاب وكذا لا يوجب الحجر عند غيره اي عند ابي يوسف رح ومحمد رح فيما لا يبطله الهزل واما في ما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه ولانه بعد تبذيره ماله يحتاج لنفقته الى بيت المال فيكون كلا على المسلمين لانه اي السفه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا دليل على ان السفه لا يصلح ان يكون سببا للحجر عليه نظرا اليه وحاصله ان السفه ليس امرا سماويا كالجنون والعته حتى يرحم عليه وينظر له بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وشناعاقبته فلا يصلح سببا للنظر له فلا يحجر عليه نظرا له ومنع المال عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة فهذا يرد على ابي حنيفة رح وهو انه يقول بمنع المال عن السفيه اول بلوغه خمسة وعشرين سنة اذا كان مبذرا نظرا اليه ليحفظ ماله عن التلف فهذا القول يدل على ان السفه سبب للنظر له فاذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحجر عليه في تصرفاته ايضا لان المنع والحجر في حفظ ماله سواء فيقاس الحجر على المنع تقرير الجواب ان من شرط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى وكونه غير عقوبة وذلك الشرط منتف ههنا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما الاية اما غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه اما غير معقول واما عقوبة باعتبار ان التبذير معصية مكابرة للعقل واتباع للهوى فمنع المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين واما الخطاء وهو ضد الصواب بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و شبهة فى العقوبة حتى قيل ان الخاطى لا يأثم ولا يؤاخذ بجد ولا قصاص لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وصح طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام كذا فى التوضيح فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اى ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار التقصير ولكنه جعل عذرا فى سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطأ فى جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا يأثم بترك جهة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فى سقوطها حتى لو رمى الى شاة غيره على ظن انها صيد او اكل مال غيره على ظن انه ماله يجب الضمان ف اختلف فى انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة والجناية بغير القصد والقصد فى الخطاء وعندنا جائز عقلا لانه ارشد عباده بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبى عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وهو مستجاب ولذا صار عذرا فى حق الله تعالى وشبهة فى العقوبة عطف على قوله عذرا اى جعل الخطاء شبهة فى درء العقوبات حتى قيل ان الخاطى لا يأثم حتى لو زنى خطاء بان زفت اليه غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته وكذا لو قتل خطأ لا يأثم اثم العمد ولا يؤاخذ بجد فى الاول ولا قصاص فى الثانى والاصل فيه قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولما كان يتوهم انه على هذا ينبغى ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها معنى العقوبة دفعه بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت يصلح سببا للجزاء القاصر وهو اى الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجه عبادة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعل والجزاء القاصر يناسب التقصير بخلاف القصاص والحدود فانها جزاء ان كاملان وعقوبتان تامتان فلا يجبان على الخاطى المعذور وصح طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرأته اسقى فجرى على لسانه انت طالق وقع عليها الطلاق لان القصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما فى السفر مع المشقة وهذا السبب متحقق فيمن بنى على الخطاء وعند الشافعى رح لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکره واما السفر فهو من اسباب التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصوم لکنه لما کان من الامور المختارة ولم یکن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما یصح اذا صدر عن قصد والمخطی غیر قاصد فلا یعتد به مثل کلام المجنون والنائم ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکره حتی اذا جری علی لسانه البیع خطأ بان اراد ان یقول الحمد لله فجری علی لسانه بعت هذا بکذا او قال الآخر قبلت ینعقد البیع فاسدا کبیع المکره اما انعقاده فلان السبب صدر عن اهله واما فساده فلفوات الرضاء ولما لم یکن فی هذه المسئلة روایة عن اصحابنا قال المصنف یجب لیدل انه اثبتها قیاسا علی المکره واما السفر فهو فی اللغة قطع مسافة وفی الشرع هو الخروج المدید عن موضع الاقامة علی قصد السیر واد ناه ثلثة ایام ولیالیها بسیر الابل ومشی الاقدام وهو لایبنافی الاهلیة لبقاء العقل والقدرة ولکنه من اسباب التخفیف کما قال المصنف هو من اسباب التخفیف فی الاحکام لکونه من اسباب المشقة سواء کانت محققة او مقدرة یؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع ای یسقط السفر النصف الاخیر من ذوات الاربع کالظهر والعصر والعشاء حتی لم یبق الاکمال مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعی فرضیة الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلی اربعا عمل بالعزیمة ومن قصر اختار الرخصة ولنا ما روی الشیخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة رکعتین رکعتین فاقرت صلوة السفر وزید فی الحضر فعلم ان فرض السفر رکعتین ولنا واظب علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم کما روی البخاری عن ابن عمر رضی الله عنه انه قال صحبت رسول الله صلی الله علیه وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله وصحبت ابابکر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله وصحبت عمر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله تعالی وصحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله تعالی وقد قال الله تعالی لکم فی رسول الله اسوة حسنة انتهی ویؤثر السفر فی تاخیر الصوم الی عدة من ایام اخر لافی اسقاطه فبقی فرضا حتی صح اداؤه فی السفر بخلاف شطر الصلوة ولما کان یرد ان السفر لما کان من اسباب التخفیف صار المسافر کالمریض فعلی هذا لو اصبح المسافر صائما او اصبح المقیم صائما ثم سافر کان ینبغی ان یجوز له الافطار ولا یلزم الکفارة علی المقیم الذی افطر ثم سافر کالمریض اجاب بقوله لکنه لما کان من الامور المختارة ای من الامور التی وجودها باختیار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بین السفر والمرض لان المرض لیس وجوده باختیار المریض بل هو امر سماوی ولم یکن موجبا ضرورة لازمة یعنی بعد ما تحقق السفر لا یوجب ضرورة تدعو الی الافطار بحیث لا یمکن دفعها اذ المسافر یقدر علی الصوم من غیر ان

قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فى ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فنوعان كامل يعدم الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء والاكراه بجملته لا ينافى اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى

يلحقه افة فى بدنه قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه قد تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائما حل له ذلك لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فى ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليه لانها انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران الشبهة ولو افطر المقيم فى موضع الاقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذى كان شبهة فى ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر فى حال المرض لما فرغ من القسم الاول من العوارض المكتسبة شرع فى القسم الثانى وهو ما يقع عليه من غيره فقال واما الاكراه وهو ان يجبر القادر غيره على امر لا يريده لولا الخوف منه بالوعيد على ايقاع ما يوعد به فنوعان النوع الاول اكراه كامل يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الالجاء اى يضطر المكره الى ان يفعل ما امره به بما يخاف على نفسه وعضو من اعضائه بان يقول المكره افعل هذا والا قتلتك او لاقطعن يدك فحينئذ يفسد اختياره ويعدم رضاه البتة والنوع الثانى اكراه قاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الالجاء وهو الاكراه بضرب لا يخاف على نفسه التلف او بقيد او بحبس مدة مديدة ففى هذا النوع يبقى الاختيار ولكن لا يرضى بما يفعل وبقى قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يهدد بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه ففى هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اى بجميع الاقسام المذكورة لا ينافى اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع الخطاب اى سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه ملجئا او لا لوجود الذمة والعقل الذى عليه مدار الخطاب او لان المكره بالفتح مبتلى فى حالة الاكراه كما انه مبتلى

له الصورة الاولى ان يصوم المسافر ثم يفطر الثانية ان يفطر ثم يصوم المقيم ثم يسافر فيفطر قيل ان ما ذكره من الفرق فى الصورة الثانية وهى ان يصوم المقيم ثم يسافر فيفطر لا يتم الا بالفرق بينها وبين الصورة الاولى وهى ان يصوم المسافر ثم يفطر ثم يقيم فيفطر فان الكفارة تجب فى الصورة الاولى دون الثانية وليس كذلك فان الكفارة لا تجب فى الصورتين جميعا اذا شئت فقل القياس ما ذكره فى الصورة الثانية وفى الاستحسان تجب فى الصورة الاولى دون الثانية لشبهة السفر المبيح فى الحال وبه نأخذ لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال

والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرة ويوجر اخرى فلا رخصة فى القتل والجرح والزنا بعد زوال الاكراه اصلا ولا حظر مع الكامل منه

فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب به فقال الا ترى انه اى المكره متردد فى اتيان ما اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه حينئذ يفرض عليه اكلها ولو صبر حتى مات يأثم لان اكلها كان مباحا له لانه تعالى قال الا ما اضطررتم اليه فثبت الاباحة بالاستثناء ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله حظر اى ممنوع فى حالة الاكراه ايضا كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فان صبر حتى قتل يوجر واباحة كما اكره على الافطار فى نهار رمضان فيرخص له الفطر ورخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه فيرخص له ذلك بشرط ان يكون التصديق فى قلبه والفرق بين الرخصة والاباحة هو ان فى المباح ترتفع الحرمة وفى الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الاثم فقط والاولى عدم ذكر الاباحة لانها ان كان مع الاثم فى الصبر فهى لفرض ولا فى الرخصة فالحاصل انها داخلة فى الفرض او الرخصة ويأثم فيه مرة اى فى الاقدام على ما اكره عليه اذا كان حراما كقتل المسلم بغير حق ويوجر اخرى فى الاقدام على ما اكره عليه اذا كان فرضا كاكل الميتة اذا اكره عليه بالقتل وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المكره مخاطب مبتلى ثم اشار الى امثلة الفرض والحظر والرخصة والاباحة بقوله فلا رخصة للمكره فى القتل اى قتل غيره اذ الخطاب على نفسه الهلاك لانهما فى استحقاق العصمة سواء فلا يكون له صيانة نفسه بايتلاف غيره فصار الاكراه فى حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح والجرح وكذا لا رخصة له فى جرح غيره اذ الجبل لا قدم له يزول بالقتل حتى لو قطع كان اتلافا لان اطراف المؤمن فى الحرمة مثل حرمة نفسه فى حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فلم يترجح نفسه على جرح غيره فان قيل الاطراف ملحقة بالاموال فينبغى ان يرخص له فيها كما يرخص فى الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما هو فى حق صاحبه لا فى حق الغير فعلى هذا يجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك والزنا وكذا لا يرخص له فى الزنا لانه بمنزلة القتل لان فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزانى فلم يكن ايجاب النفقة عليه والام لا يقدر على الانفاق لعجزها عن الكسب فيفضى الى هلاك الولد تأمل وهذا فى زناء الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيجئ بعد زوال الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث والحاصل ان الحرمة التى لا تنكشف لا تدخلها رخصة بعد زوال الاكراه سواء كان الاكراه ملجئا او لا كما فى تلك الامور فهذا مثال للحظر اى ما يبقى ممنوعا بعد الاكراه ولا حظر مع الكامل منه اى لا يبقى الحظر بعد الاكراه

فى الميتة والخمر والخنزير ورخص فى اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا فى الاكراه الكامل وانما فارق فعلها فعله فى الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن فى معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو الملجئ فى الميتة والخمر والخنزير لانتفاء حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لانه ثبت بالنص لا عن اختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار عن الاحوال المحرمة يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء فى حقه مباحا فمن امتنع عن اكلها عند الاضطرار بالاكراه فضيع دمه من غير اقامة لحق الله تعالى فكان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء فى تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معذورا لانتفاء دليل الحرمة عنده بالجهل وانما قيد بالكامل لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومعنى ان ضرب الخمر لا يحد استحسانا لان الاكراه القاصر يصير شبهة فى درء الحد وهذا مثال للفرض فان الاقدام على تلك الاشياء يصير فرضا بعد الاكراه الكامل لكونها مباحا فى تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كما قلنا وقوله ورخص المكره فى اجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق فى القلب وافساد الصلوة والصوم اى رخص له فى افساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقيما صحيحا واتلاف مال الغير اى رخص فى اتلاف مال الغير اذا قيل له اتلف هذا المال والا قتلناك والجناية على الاحرام اى رخص له الجناية على احرامه بقتل الصيد لبس المخيط بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اى رخص للمرأة ان تمكن الرجل بالزنا فى الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا مثال الرخصة وانما صارت تلك الاشياء مرخصة فيها عند الاكراه الكامل لا مباحا لان حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما رخص للمكره فى الاكراه الكامل دفعا للحرج ولهذا لو صبر المكره حتى قتل كان شهيدا وماجورا ان شاء الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرمة فيها ولا يوجر المكره فى امتناعه عنه بل يأثم كما مر ولما كان يتوهم ان المرأة كما ترخص فى الاكراه الكامل يجب ان يرخص الرجل ايضا فى الاكراه الكامل دفعه بقوله وانما فارق فعلها اى فعل المرأة فعله اى فعل الرجل فى الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا فى معنى القتل اى قتل الولد الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مر ولهذا اى لاجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة فى جانبها دون جانبه اوجب الاكراه

له دانا قين تاكيد نفيا صحيحا لانه لو كان مسافرا يصير مقيما حكما فانه لا يتمكن من الفطر كان اثما مضيعا عبادة كان الفطر واجبا عليه فى السفر والمرض لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولا يكون هذا القسم داخلا فى معنى الخصوص من استثناء المباح ثم فهم ان الاباحة داخلة فى الفرض والرخصة منه سهله الله تعالى ـ

القاصر شبهة فى درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه
لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل
الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل فى تبديل النسبة واثره اذا قصر فى تفويت
الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيد او بالضرب شبهة فى درء الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل
لما اوجب الرخصة فى جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة فى دفع الحد عنها حتى اذا اكرهت على الزنا
بالقيد فمكنت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل فى حقه الرخصة
لم يوجب الاكراه الناقص شبهة فى درء الحد عنه حتى اذا اكره على الزنا بالضرب او القيد فانى يجب عليه
الحد واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة فى درء الحد عنه استحسانا كما هو قول ابى حنيفة اخرا وهو قولهما فلا يجب
عليه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد كما هو قول ابى حنيفة اولا وهو قول زفر رح فثبت بهذه
الجملة اى بما قلنا من ان الاكراه لا ينافى الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه
لا يصلح لابطال شئ من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالقتل واتلاف المال الا بدليل غيره
على مثال فعل الطائع وهو ضد المكره والحاصل كما ان فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر الا اذا لحقه دليل
مغير فهو لا يعتبر كما اذا قال لامرأته انت طالق يقع الطلاق بعد التكلم الا اذا لحقه مغير من استثناء او
تعليق فهو لا يقع وكذا اذا اشرب الخمر او زنى يعتبر ذلك ويقع عليه الحد الا اذا لحقه مانع او مغير كتحقق تلك
الافعال فى دار الحرب او تمكين الشبهة فيها فهو لا يعتبر فكذلك جميع افعال المكره واقواله تعتبر وتصح صدورها
عن عقل واهلية خطاب الاحتمال وحق المغير فهو لا تصح ولا تعتبر ولما كان يرد ان الاكراه لما لم يصلح لابطال
شئ من الاقوال والافعال ففى اى موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه فى الامرين اذا تكامل
الاكراه بان يكون ملجئا يظهر اثره فى تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكره بالكسر
بعد ما كان منسوبا الى المكره بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للتبديل
هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا قصر بان لم يكن ملجئا فى تفويت الرضاء لانى تفويت الاختيار حتى ان من
اكره بالقيد او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه وهذا اخر الامرين الذين يظهر فيهما اثر الاكراه
ثم تفرع على تفويت الرضاء فقال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء
مثل البيع والاجارة فينعقد تلك التصرفات فاسدا اما الانعقاد فلصدورها من اهلها فى محلها واما الفساد
فلفوات الرضاء الذى هو شرط النفاذ حتى لو اجاز المكره بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
واذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال
بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التى لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع وانما
قلنا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لان فى تفويت الرضاء كلاهما سواء ولا يصلح الاقارير كلها اى
سواء كانت بالاكراه الملجئ او بالقاصر وسواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به
وقد قامت دلالة عدمه اى عدم المخبر به وهى انه انما تكلم به لدفع الضرر عن نفسه ولا وجود للمخبر به
فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان كاملا او قاصرا
عطف على قوله ولا يصلح بقبول المال فى الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال فى الخلع فتقبلت
ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب
وهو عقد الخلع هنا والحكم جميعا وهو وجوب المال ففى هذه الصورة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على
القبول وقد وجد عدم الرضاء بالعقد لا يخل فى وقوعه نعم يخل بوجوب المال فلذا لا يجب عليها المال
واليه اشار بقوله والمال اى وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء شرط له وفوات
الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اى لم يكن فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة
على مال فانه اذا طلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلاقها على قبولها فاذا قبلت يقع الطلاق ولكن لا
لا يلزم عليها المال لبطلان التزامها فكذا هنا ولما كان يرد ان الاكراه اذا كان ملحقا بالهزل فى الطلاق
وجب ان لا ينفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا ينفصل فى الهزل بالخلع بالاتفاق
لان عند ابى حنيفة اذا لم تلتزم المرأة المال فى الهزل بالخلع ولا تقبله لا يقع الطلاق ولا يلزم المال
وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والحال ان فى الخلع بالاكراه انفصل
المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل الخلع بالاكراه
حيث قال بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب لان الهازل انما يتكلم باختياره بغير
اكراه عليه فالسبب مرضى عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما يمنع اختيار الحكم والرضاء به
واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعا

فكان كشرط الخيار على ما مر واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه

واذا تقرر هذا فاعلم ان ابا حنيفة رح قال انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب فقط فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاء هما بحكم العقد اذ المال لا يثبت بدون الرضاء بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق فى الخلع يقابل المال فاذا التزمت المال ورضيت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم فكان المال كشرط الخيار من جانبها بان اختلعت على ان يكون لها الخيار الى ثلثة ايام فان هذا شرط الخيار انما يمنع رضاءها بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر بيانه فى بحث الهزل وهذا بخلاف الاكراه حيث ينعدم السبب والحكم جميعا فاذا لم ترض بالسبب فى الاكراه لم يصح التزام المال بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احدهما على الآخر فافترقا فهذا الفرق على قول ابى حنيفة رح واما على قولهما فهو ان ما يدخل على الحكم دون السبب انما لا يبطل السبب لكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر فى بدل الخلع بالمنع اى لا يمنع وجوب المال اصلا لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقف على الرضاء لم يؤثر فى الآخر ايضا وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالاكراه ويؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلا بد لصحته من الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن فى العقد فيقع الطلاق بغير مال فى الاكراه فافترقا وظهر مما قررنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الهزل والاكراه فى الخلع على المذهبين ولما فرغ من بيان تاثير الاكراه القاصر فى تقويت الرضاء الواقع فى الاقوال شرع فى تاثير الاكراه الكامل فى تبديل النسبة الواقع فى الافعال غالبا فقال واذا اتصل الاكراه الكامل بما اى بافعال يصلح ان يكون الفاعل فيه اى فى تلك الافعال والضمير يرجع الى ما الة لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج المكره بالفتح من البين ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالاكراه الكامل اذ هو ملجأ فى هذا الفعل الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر اقتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد فى معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة فى استحقاق الحكم فبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره وان يتكلم

والا قتلتك وطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك بالاقدام على القتل او تلف الاموال وان كان حراما فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان الاكره الكامل يفسد الاختيار لما قلنا ولما كان يتوهم ان المكره بالفتح له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالآلة دفعه بقوله والفاسد اى الاختيار الفاسد الحاصل للمكره بالفتح فى معارضة الاختيار الصحيح الحاصل للمكره بالكسر كالعدم لا يعبأ به فصار المكره بالفتح بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره كالسيف والعصا والآلة لا تصلح ان ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله اى ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وهو بعض الافعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبته اى ما لا يحتمل الى المكره بالكسر بل ينسب الى المكره بالفتح فلا يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد فى استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا هنا فبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره لانه هو الصالح حينئذ لا غير فذلك اى ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والوطى من الافعال والاقوال كلها كالطلاق والعتاق والنكاح فانه لا يتصور اى لا يمكن ان ياكل الانسان بفم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطى فهو ان الوطى بآلة الغير غير ممكن وكذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففى هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب اليه الفعل حتى اذا اكره انسان ان ياكل فى الصوم يفسد صوم الاكل خاصة وكذا لو اكره على ان ياكل مال الغير يأثم الاكل خاصة ولكن اختلف فى وجوب الضمان فذكر فى شرح الطحاوى والخلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت للاكل فالضمان عليه وفى المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا لا يرجع على الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شبعان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعا او لا وكذا لو اكره على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ويجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطى حصلت له هذا فى الافعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون
المحل غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة
مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما
حمله على ان يجنى على احرام نفسه وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل

وكذا الحكم فى الاقوال التى لا تتنصف ولا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو
عن دم العمد واليمين فلو اكره بها احد وتكلم بها تنفذ على المكره بالفتح ولم تبطل بالكره ولما كان
قسم من الافعال وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورة المحل بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات
الفعل لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر الى محله متردد فيه اهذا القسم مما لا يحتمله او مما يحتمله فبين المص
ذلك بقوله وكذلك اى مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب الى المباشر اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بالنظر الى ذات الفعل لا ان يكون المحل اى محل الفعل
المكره عليه غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة اى الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح آلة فيه بمعنى انه لو جعل آلة فيه يتبدل المحل المكره عليه اذ فى سورة كون
المكره آلة محل الاكراه هو احرام المكره بالكسر كما سيأتى تقريره وفى صورة نسبة الفعل الى المكره بالفتح
محله احرامه لا احرام المكره بالكسر بينهما مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل الخ وكان فى هذه
الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله لا ان المحل الخ ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكره بالفتح آلة للمكره
بالكسر يعنى لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكره بالكسر وح يلزم
بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشر فلا يقصر الفعل على المباشل بل بناء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد
اى اذا اكره انسان محرما على قتل صيد فقتله فالقياس ان لا يجب شئ لا على الآمر اذ كان حلالا لانه لو
قتله بنفسه لا يلزمه شئ فكذا الواكره عليه غيره ولا على المأمور لانه بالاجاء التام صلح ان يكون آلة للآمر
فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل آلة له لانه لو جعل
آلة له لبطل الاكراه واللازم باطل اذ الفرض انه مكره اما الملازمة فهى ان فى جعله آلة يلزم نقل محل
الاكراه او الجناية الى المكره بالكسر لان المكره بالكسر انما حمله على ان يجنى على احرام نفسه وهو الى المكره بالفتح
فى ذلك اى فى ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره فى ذلك كما قلتم لانتقل
فعله وهو الجناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكره بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل فيكون
غيره جانيا على احرامه وذلك غير ممكن لان الانسان لا يجنى على احرام غيره فلا محالة يصير محل 4

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل
الاول ولهذا قلنا ان ان المكره على القتل يأثم اثم لانه من حيث انه يوجب الماثم جناية على
دين القاتل وهو لا يصلح فى ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل
الجناية وكذلك قلنا فى المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

الجناية احرام المكره بالكسر لو كان محرما اذ جناية كل واحد انما تقع على احرام نفسه لا على احرام الغير
وفيه خلاف مر فى المكره بالكسر لانه اوقع الفعل فى غير المحل الذى امره بكلا يقاع فيه وبطلان الاكراه لوقوع الفعل
على خلاف ما امره به فكانه اوقع بطريق الطواعية فبطل الاكراه وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام المحمول لان سبب
نقل الاكراه فاذا بطل الاكراه بطل النقل فثبت ان النقل الى الحامل يجعل المكره المحمول آلة له مستلزم
لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على الفاعل بتداء قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة
فيه ولهذا اى لاجل انه اذا تبدل محل الجناية لجعله آلة له يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالفتح على القتل
يأثم اثم القتل لانه قصد المنوع وهو قتل المسلم والقصد على القلب وهو لا يصلح آلة لغيره فيه اذ الانسان لا يقصد بقلب
غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلن ابقى اثم القتل عليه لان يصلح آلة له فى تفويت المحل وهو اذهاق روح المقتول
فينتقل الفعل الى الآمر من حيث الاتلاف فلن يجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث كما هو حيث
الاثم لانه القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين القاتل وهو اى القاتل لا يصلح فى ذلك لاثم ان
يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه كسب الاثم على غيره فانه لا تزر وازرة وزر اخرى ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية
اذ فى جعله آلة يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الآمر لان الآلة لا تصلح ان تضاف اليها الفعل فصار كان
المكره بالكسر كسب الاثم على المكره بالفتح وذا لا يمكن فحينئذ يكون محل الجناية هو المكره بالكسر فكان محلها
المكره وهو لم يأمره ان يكسب الاثم عليه فيبطل الاكراه وبطلانه يستلزم عود الفعل الى المباشر فلا فائدة
فى نقله فيقتصر عليه ابتداء والحاصل ان لقتل المسلم اعتبارين احدهما انه يوجب تفويت المحل وبهذا
الاعتبار يصلح ان يكون المباشر له آلة لغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون
المباشر آلة لغيره وكذلك اى كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر فى بعض النسخ لذلك
قلنا فى المكره على البيع والتسليم بان اكره على بيع شئ فباع ثم اكره على تسليمه الى المشترى فسلم ان
تسليمه يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشترى بالقبض ملكا فاسدا كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد
فلصدوره عن اهله واما الفساد فلفوات الرضاء ولا ينتقل الى المكره بالكسر بجعل المكره بالفتح آلة
له فيه لان المباشر ان كان يصلح آلة فى نفس التسليم من حيث انه مستلزم لاتلاف والية البيع واما باعتبار

لان التسليم تصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل والمتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمى صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من المباشر لا يصلح ان يكون آلة واليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشر فى بيع نفسه بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرف اى ان التسليم تصرف بالاتمام البيع اذ به يتم سبب الملك وهو البيع وذلك التصرف واقع منه فى فعل نفسه وهو البيع وهو اى المكره بالفتح فى ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل لانه حينئذ يكون فعله فعل المكره بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الآلة فصار كان الآمر اخذ مال المأمور بلا وجه شرعى وهو غصب فيصير متصرفا فى المغصوب وقد امره بالتصرف فى المبيع بالتسليم والاكمال والمغصوب غير المبيع ولتبدل ذات الفعل لانه التسليم حينئذ اى حين جعل المكره آلة له يصير غصبا محضا كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمما للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشر آلة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل الى المكره والتسليم من حيث انه اتلاف لمال الملك وغصب صالح ان يكون المباشر له آلة لغيره ولكنكم ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصرا عليه مطلقا اجاب عنه بقوله وقد نسبناه اى التسليم الى المكره بالكسر من حيث هو غصب وحاصل الجواب انا لا نسلم انا ما جعلناه آلة له من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه آلة من هذه الجهة ونسبناه الى المكره بالكسر حتى ان هلاك المبيع فى يد المشترى قبل المكره بالفتح خيار ان شاء ضمن الحامل اى المكره بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشترى فحاصل الكلام ان التسليم من حيث انه متمم للبيع لم يجعل المباشر له آلة للمكره فلا يكون غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشترى لان التسليم بهذه الحيثية شبيه بابتداء العقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل آلة له فينسب ذلك الاتلاف الى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البائع الخيار فى التضمين عملا بالشبهتين ولما اراد المصنف ان يبين حكم الاعتاق من ان المباشر له يصلح آلة لغيره ام لا مهد له تمهيدا فقال واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعنى نسبته اليه امر حكمى صرنا اليه قوله صرنا صفة لامر حكمى يعنى اذا ثبت ان الانتقال المذكور امر حكمى لا يحس استقام جوابا اذ ذلك الانتقال فيما يعقل وجوده من الحامل يمكن صدوره منه ولا يحس اى لا يوجد منه حسا اما الجزء الاول من شطر النقل وهو كونه معقولا فلانه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعا فلا يصح نسبته اليه اصلا واما الجزء الثانى وهو كونه غير حسى فلانه لو صدر منه حسا كانت

فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الالتاف ومنه منقول الى الذى
اكرهه لانه منفصل عنه فى الجملة متحمل للنقل باصله وهذا عندنا وقال الشافعى تصرفات المكره
قولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما فى الضمير
فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده واذا وقع الاكراه على الفعل
فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل

نسبته اليه حسية لا حكمية واذا ثبت هذا التمهيد فقلنا ان المكره على الاعتاق اى اعتاق عبد نفسه بما فيه الجاء اى
المعتق بالاكراه الملجئ هو المتكلم المباشر فيقصر عليه الاعتاق حتى يكون الولاء له لا ينتقل ذلك الفعل منه الى المكره بالكسر فيجعله
آلة له لان شرط النقل هو كونه مما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدور العتق من المكره بالكسر بل من المكره بالفتح اذ
الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكنه ان يعتق عبد غيره اذ العبد الذى عتق بالاكراه ليس عبده
بل هو عبد للمكره بالفتح ولكن معنى الالتاف اى انتقال ملكية هذا العبد منه اى من المكره بالكسر يمكن صدوره من المكره بالكسر لم يوجد
صدوره منه حسا فهو لوجود الشرط ضمنا قول الذى اكرهه وهو المكره بالكسر فينسب اليه الالتاف حتى ضمن قيمة العبد للمباشر هو مر
كان ذا معنى ولما كان يراد الاعتاق لم ينتقل الى المكره بالكسر فكيف ينتقل الالتاف اليه بجزاءه لانه فى ضمنه فهو بقوله لانه اى
الالتاف منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة اذ فى صورة قتل العبد يوجد الالتاف لا الاعتاق فمحل النقل باصله اى الالتاف يحتمل
ان ينتقل الى المكره بالكسر ابتداء بان يتلف عبد المكره بالقتل فان ينتقل اليه بعد صدوره من المكره بالفتح بجعله آلة له فينتقل الالتاف
اليه بغير الاعتاق وهذا الذى ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعى تصرفات المكره قولا كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلق بالقول تكون
لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون بالقصد والاختيار ليكون بيانا ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدمه اى القصد والاختيار فمتى صدر بغير اختياره لا يكون بيانا عما هو المقصود فى القلب بمنزلة كلام النائم والصبى والمجنون ولان الاكراه
يدل على ان المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود فى قلبه فلا يكون معتبرا لعدم صدوره عن قصد صحيح هذا فى الاقرار
بغير حق اما لو اكره بحق يصح تصرفاته القولية حتى لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه ولكن المكره القاضى المدين على بيع
ماله صح لانه اذا كان الاكراه بحق فقد امر الشرع بما اكره عليه ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ومطلوب
الشرع يكون صحيحا والاكراه بالحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى ابطال القول والفعل عن
المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات الفعلية فحكمها على قول الشافعى مبينه بقوله اذا وقع الاكراه على
الفعل سواء امكن نسبته الى المكره اولا فاذا تم الاكراه بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يؤاخذ
به الفاعل اصلا سواء يواخذ به المكره اولا وقوله فاذا تم جزاء لقوله اذا وقع وتمامه اى الاكراه بان يجعل عذرا
يبيح له اى المكره بالفتح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او بالحبس الدائم على اتلاف مال الغير

فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والافبطل اصلا وقد
ذكرنا نحن ان الاكراه لايعدم الاختيار لكنه ينتفى به الرضاء
اويفسد به الاختيار الى اخر ما قررناه والذى يقع به ختم الكتاب
باب حروف المعانى فشطر من مسائل الفقه مبنى عليها

باب حروف المعانى

او شرب الخمر او الافطار فى نهار رمضان فانه يبيح الفعل عندنا وانما كانت اباحة الفصل ليلا على
تمام الاكراه لانها تدل على كمال العذر وصيرورته ملجئا كما فى حق المضطر الى اكل الميتة فان
اباحتها تدل على كمال العذر واذا لم يتم الاكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
يؤاخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لايحل له ارتكابهما وهذا يدل على ان الاكراه
غير تام فيحد ويجب القصاص وبعد خروج المباشر من البين ينظر الى ان ذلك الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره
بالكسر نسب اليه وجعل هو المؤاخذ به ويكون الفاعل آلة له كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
الضمان عليه والا اى ان لم يمكن نسبته الى المكره فبطل صلا اى فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به
احد كالاكراه على افطار صوم رمضان فان افطر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
الاصل فى باب الاكراه من ان الاكراه لايعدم الاختيار اى لايبطله بالكلية لكنه اى الاكراه ينتفى به الرضاء
سواء كان الاكراه ملجئا اولا او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى اخر ما قررناه فى اول البحث من ان المكره
لايبطل اختياره لانه ابتلى بين الامرين فاختار ايسرهما فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبنى على اختيار الاخر باكراهه على
المباشرة فلم يكن مستقلا فى الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان له اختيارا فاسدا او يفوت بالاكراه
رضائه فلم يكن له اثر فى اهدار تصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعى رح بل يترتب الاحكام
على فساد الاختيار وفوات الرضا كما مر بيانهما والذى يقع به ختم الكتاب باب حروف المعانى
ولما كان هذا البحث من مسائل النحو لانه يتعلق به بعض احكام الشرع اورده فى اخر الكتاب تتميما
للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من
مبادى اللغوية فحقه ان يذكر قبل المقاصد لكن المصنف ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين
المبادى والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومباديه وبقوله حروف المعانى احترز عن حروف
المبانى وهى الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى والمراد بحروف المعانى ما توصل معانى
الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى فى غيره ثم اطلاق الحروف على ما ذكر فى هذا الباب تغليب
لان كلمات الشروط والظروف المذكورة فى هذا الباب اسماء فشطر من مسائل الفقه مبنى عليها

باب حروف المعانى

واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل فيه الواو وهى لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب فى قوله ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به

والشطر المنصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذى يقع به خلق الكتاب حروف المعانى لان الكتاب فى اصول الفقه وهى ما يبتنى عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تبتنى عليها بعض المسائل فوجب ادراج بحثها فى الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة اوردته فى اخر الكتاب فتامل واكثرها اى الحروف وقوعا فى الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الافعال والاسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الاولى لا تدخل على الافعال والثانية لا تدخل على الاسماء والعطف فى اللغة الجمع والرد وفى الاصطلاح ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت به احد الجملتين الى الاخرى فى الحصول وفائدته الاختصار واثبات المشاركة كذا قيل والاصل فيه اى العطف الواو لان سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها المجرد الاشتراك فهى بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهى لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة اى معية فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب اى تقدم احدهما على الاخر فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى مستدلا بقوله عليه السلام لنبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا وقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله رواه الترمذى وابو داود والمالك فى موطاه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب اجيب عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحى غير متلو والاحالة على الاية باعتبار ان التقديم فى الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثانى انه معارض لقوله تعالى واسجدى واركعى فان تقديم السجود على الركوع خلاف الاجماع وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى واستدلوا عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يبتنى نقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة بالاية الاخرى وهى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تقابل زيد وعمرو اذ التقابل المقتضى للمعية لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بلا تفاوت ولما كان يرد انه اذا قال احد للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق كما لو قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق فعند ابى حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وانما يثبت الترتيب فى قوله للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به اى بقوله

نكتة الواو وتفاصيل مذاهبه

الواحدة فى قول ابى حنيفة خلافا لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لاقتضاء الواو وفى قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولى من رجل فما بطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن فى اخره ما يغيرّ اوله وعتق الاولى يبطل محلية الوقف

الواحدة فى قول ابى حنيفة خلافا لصاحبيه فان عندهما يقع الثلث ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لاقتضاء الواو وحاصل الجواب ان الترتيب عندنا لم يثبت بموجب الواو وكما زعمتم بل بموجب الكلام وضرورته وهى قوله (ان نكحتها فهى طالق) جملة تامة لا تحتاج الى ما بعدها واما قوله (وطالق وطالق) فجملة ناقصة فيتوقف على الجملة الاولى لاحتمالة اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة فى افادة المعنى اذ لو لم يكن العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا عطفت على قوله (فهى طالق) تعلقت بالشرط وهو قوله (ان نكحتها) بواسطة فكان الاول متعلقا بالشرط بغير واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين بالترتيب فاذا وجد الشرط ينزلن بالترتيب السابق بان تقع الاولى اولا ثم الثانية فاذا وقعت الاولى لم يبق المحل للثانية والثالثة لكون المرأة غير محل لهما فتبين بواحدة هذا الجواب من قبله واما من قبلهما فهو ان موجب الكلام الاجتماع والاشتراك اى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الشرط فساوت الثانية والثالثة الاولى فى التعليق بالشرط بلا واسطة وصار كانه كرر الشرط بان قال ان نكحتها فهى طالق وان نكحتها فهى طالق وان نكحتها فهى طالق فاذا وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذا كله ان قدم الشرط واما ان اخره بان قال فهى طالق وطالق وطالق ان نكحتها يقع الثلث اتفاقا لانه وجد فى اخر الكلام ما يغير اوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط يقعن جملة ولما كان يرد نقض اخر على اصلنا وهو ان رجلا فضوليا لو زوج امتين لرجل من رجل بعقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازة المولى وعلى عتقهما فلو اعتقهما معا لم يبطل نكاح احدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو انفصل فى العتق يبطل نكاح الثانية لان الاولى صارت حرة قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحرة واما لو اعتقهما بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية فعلم ان الواو للترتيب قلا لما بطل نكاحها دفعه بقولنا فى قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولى برضاهما فى عقدة او عقدتين من رجل انما بطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن فى اخره ما يغيره اوله والمغير هنا ليس بموجود فى اخر الكلام فاذا لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله اعتقت هذه على اخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح وان كان موقوفا واليه اشار بقوله وعتق الاولى يبطل محلية الوقف

فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج الفضولى اختين فى عقدتين فقال اجزت هذه وهذه حيث بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة تخبرها فلا تجب المشاركة فى الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة

اى العتق الاولى يبطل كون الثانية محلا للنكاح الموقوف فبطل النكاح الثانى قبل التكلم بعتقها اى عتق الثانية فعلم ان نكاح الثانية لم يبطل بوجه الواو بل بوجه آخر وهو ما ذكر فى المتن ولما كان يرد عليها انه على هذا ينبغى ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا زوج الفضولى اختين من رجل واحد بعقدتين فبلغ الزوج خبر النكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من الامتين والحال انه يبطل النكاحان اجاب عنه بقوله بخلاف ما اذا قبل جواب لسوال آخر وهو انه فى هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت ان الواو تدل على المقارنة لانه لو اجازاهما بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاجاب بقوله بخلاف ما اذا زوجه اى رجلا الفضولى اختين فى عقدتين او الزوجهما بعقد فلا يتوقف على الاجازة بل يبطلان اصلا فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث بطلا النكاحان جميعا وهذا البطلان ليس لسببان الواو تدل على المقارنة بل لان صدر الكلام وهو قوله اجزت هذه وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره اى آخر الكلام وهو قوله وهذه

سلب عنه اى عن الصدر الجواز اذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدره لزم الجمع بين الاختين وهو حرام فصار آخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى التغيير اذ آخر الكلام ههنا يغير اوله لانه اذا لم يتضم قوله وهذه الى قوله اجزت هذه صح نكاح الاولى واذا انضم بطل نكاحها للجمع بينهما فتوقف الاول عليه وصار كانه جمع بكلمة واحدة بان قال اجزتهما فلذا بطلا فثبت ان المقارنة انما ثبتت بدليل آخر لا بالواو واما تقرير الجواب بحسب السوال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى قياسا على نكاح الامتين لان قوله اعتقت هذه ثم ما كان يتوقف على آخره وهو (وهذه) لان الاخير لم يكن مغيرا للصدر فلم يتوقف الاول على الاخر فلما قال اعتقت هذه عتقت بمجرد قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذه واما ههنا فليس كذلك كما عرفت فى قد تدخل الواو على جملة كاملة تخبرها الباء متعلقة بكاملة اى كما لها تخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة فى الخبر اى لم يثبت المشاركة فى الخبر الاول للمبتدأ الثانى وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت المشاركة للمبتدأ الثانى وهو قوله (وهذه) فى الخبر الاول (وهو قوله طالق ثلاثا) حتى ان الثانية تطلق واحدة لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الى الاخرى فقوله هذه طالق ثلاثا جملة تامة وكذا قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشترك فى الخبر الاول

لان الشركة فی الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانی اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا افتقر ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانی يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضی الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار اليه فی قوله جاءنی زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة فی مجیء واحد لا يتصور

وقد يستعار الواو للحال بمعنی الجمع ايضا

لان الشركة فی الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانی اليها اذا كان الكلام الثانی ناقصا فی افادة المعنی كما قوله (وهذه) فی قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك فی الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا افتقر ذهب دليل الشركة وهو الافتقار وتسمی هذه الواو واو الابتداء فهی حينئذ عند البعض للمجاز لان اصل العطف الشركة فی الحكم ولم يوجد عند البعض للحقيقة كما كانت لثبوت الشركة فی حصول مضمون الجملتين ولهذا ای لاجل ان وجوب الشركة فی الخبر بوجه لافتقار قلنا ان الجملة الناقصة ای غير المفيدة بنفسها تشارك الجملة الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق الثانی يتعلق بذلك الشرط بعينه لا يجعل كانه اعيد مرة اخرى فقوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار لانه متعلق بشرط محذوف فمثل الشرط الاول ولا يقتضی الثانی الاستبداد به ای لا يستقل بالشرط حتی يجعل كانه ای المتكلم اعاده لان الاشتراك فی شرط بعينه يكفی فلا حاجة الی ان يجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاصل خلاف الاضمار وهو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاق فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا يمينا واحدا حتی لا تقع الا تطليقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه ای الی الاستبداد فی قوله جاءنی زيد وعمرو دفعا لدخول مقدر وهو انكم قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما تم به بعينه ولا يقتضی الاستقلال به وهذا منقوض بقوله جاءنی زيد وعمرو حيث افرد تم الجملة الثانية بالخبر تقرير جواب انما يصار اليه ضرورة ان المشاركة للاثنين فی مجیء واحد لا يتصور فلن يحتمل الثانی مجیئا اخر بخلاف الاول حيث لا يقتضی المعطوف استبداد الشرط الواحد بعينه يكفی المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما فرغ عن بحث المعنی الحقيقی للواو شرع فی المعنی المجازی لها فقال وقد يستعار الواو للحال واشار الی المعنی المجوز للاستعارة بقوله بمعنی الجمع ايضا ای قد يستعار 4

لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اى وابوابها مفتوحة وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّ الى الفا وانت حر وللحربى انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا باداء ولا يامن الحربى ما لم ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب وهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذى بين الحال وبين ذى الحال لان الحال تجامع ذا الحال والواو للجمع المطلق فبهذه المناسبة استعيرت للحال وهى اشتراكهما فى معنى الجمعية كما يستعار الاسد للرجل الشجاع لاشتراكهما فى معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها اى الجنة وفتحت ابوابها اى وابوابها مفتوحة فهذه الواو فى الآية الكريمة للحال والمعنى يجيئون المؤمنون الجنة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم للعطف لانه لا يستقيم فى ذلك المقام وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّ الى الفا وانت حر وللحربى انزل وانت امن ان الواو فى القولين للحال حتى يعتق العبد الا باداء اى باداء الالف ولا يامن الحربى ما لم ينزل فليست الواو فى القولين للعطف بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فتوقف العتق على الاداء والامان على النزول واعترض عليهما ان قوله وانت حر وانت امن حال والحال بمنزلة الشرط وانما يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقف الاداء على العتق والنزول على الامن والموقوف عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا كما ترى اجيب عنه بوجوه منها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض على الناقة فالتقدير كن حرا وانت مورد للالف وكن امنا وانت نازل منها ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود لا من الاحوال الواقعة فيكون معناه ادّ الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فى الحال الاداء وانزل حال كونك مقدرا ان الامان فى حال النزول ولما ثبت المتكلم الحرية والامان فى حالتى الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معا وميز فى الحال فلا يلزم تقدمها عليهما وانما التقدم للتقدير وهو لا ضير فيه ومنها ان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادّ الى الفا فتصر حرا وانزل فتصر امنا فتعلق الحرية بالاداء والامان بالنزول فلا يتقدمان عليهما ومنها ان الحرية والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة والصفة لا يتقدم على الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول واما الفاء فانها للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة وهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ومفعول قلنا هو قوله ان الشرط لوقوع الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدخول فى الدار الاولى من غير تراخ فان لم تدخل الدارين

وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اذا دخلت الدار فانت حر انه
يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي ثم ان عند ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع كانه مستانف حكما
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

اودخلت احداهما فقط اودخلت الاولى بعد الثانية اودخلت الثانية بعد الاولى بتراخي لا يقع الطلاق
لفقد ان الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم يترتب
على علة فيتحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تتقدم عليه فاين التعقيب
الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل مما يدوم وجودها فيصير
بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم
فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصح دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر
فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصح
دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
للابشار هو اتيان الغوث فهو آني لا يبقى زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتامل وهذا اي
لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اذا دخلت الدار فانت حر انه معقول قلنا
يعتق للحال اي في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذ العتق علة لاداء الالف والعلة مقدم على المعلول فكانه
انجز العتق ثم امره باداء الالف فيعتق بقوله كانك حر في الحال فالفاء داخلة على العلة الدائمة
وهي العتق اما كونه علة فظاهر واما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مرة فاشبه المتراخي عن الحكم
فيتحقق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صح دخول الفاء عليها
بهذا الاعتبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم ان عند ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم
جميعا حتى كانه اي الكلام مستانف حكما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استانف قوله بكمال التراخي
وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
اذ المطلق ينصرف الى الكامل وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعندهما التراخي في الحكم مع
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

بحث ثم

بحث ثم اقول فيه اشارة الى الجواب عما قالوا من ان الفاء للتعقيب والعلة لا تتاخر عن المعلول بان التراخي

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت
على الاول وقالا رح يتعلقن جملة وينزلن على الترتيب وقد يستعار
لمعنى الواو قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وشرة الخلاف ما بينه بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم كانه سكت
على الاول ثم استانف الكلام فيقع الاول لعدم توقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير لفوات شرط
التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ المرأة غير مدخولة فيلغو ما بعده
ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمعلق لا يزيل
في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
بسبب التعليق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراخي في التكلم حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كانه سكت
حقيقة ثم استانف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبرا بلا مبتدأ وهو لا يفيد شيئا فلزمكم ان يلغو الثاني ايضا قلت
هب ان الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باق وهو وان لم يكف التعليق بالشرط الاول
لانه امر زائد مبني على الاتصال صورة ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروري
في الكلام هذا في غير المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال عليها لانها محل
لهما وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كانه سكت على الاول ثم تكلم بالاخيرين وهي محل لهما قالا رح يتعلقن
جملة اذ لا فصل في التكلم فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على
الترتيب لوجود التراخي في الوجود اي كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف والوصل في الكلام
يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتبا فان كانت موطوءة يقع الثلث وان لم يقع الا الاول فقط ويلغو الثاني
والثالث بفوات المحل بالبينونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقتها ووجه الاستعارة
هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو ملطق الجمع وثم للجمع مع التراخي فبتلك المناسبة اذا تعذر
التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازا قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدر الآية فلا اقتحم العقبة وما
ادريك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان الآية

واما بل فموضوع لاثبات مابعده والاعراض عما قبله يقال جاءنى زيد بل عمرو وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من مقتضية اتصال الثانى بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

ففى هذا المقام تعذر العمل بحقيقة ثم اذا لو عمل بها لزم ان يكون فك الرقبة والانعام معتبرين قبل الايمان وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من كثير الايات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصلحت الاية وفى تفسير الاية اقوال شتى تركناها لخوف التطويل واما بل فموضوع لاثبات مابعده اى المعطوف على سبيل التدارك للغلط والاعراض عما قبله اى المعطوف عليه فاذا يقال جاءنى زيد بل عمرو كان معناه انا غلطنا فى تكلم مجئ زيد اذ هو لم يكن مقصودا وانما المقصود اثبات المجئ لعمرو فزيد يحتمل مجيئه وعدم ان مجئ زيد باطل وخطاء فى الواقع وهذا معنى الغلط وتاركه هذا هو مذهب المحققين وقيل معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله ف واعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما فى الاخبار فان كان لا يحتمل ذلك كما فى الانشاءات تتصير كلمة بل للعطف المحض فتحمل فى اثبات الثانى مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اى الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بها ليصح الفرق الذى بينه بقوله بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رح حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و ثنتين لان قوله وثنتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة والاول بغير واسطة والواسطة يقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزل على الترتيب فيقع الاول اولا فاذا وقع لم يبق المحل للاخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عندهما فيقع الكل اشتراكهما فى الشرط وقدم تشريحه فتذكر لانه دليل على وقوع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من مقتضية اى من مقتضيات لفظ بل اتصال الثانى اى ما بعد بل بالشرط بلا واسطة لابطال المعطوف عليه واقامة المعطوف مقامه ولذا قال لكن بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعتبر عليه اتصل الثانى اى المعطوف بالشرط

وليس فى وسعه ذلك وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير
واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما فى وسعه واما لكن فلا استدراك بعد
النفى تقول ما جاءنى زيد لكن عمرو لغيران العطف به انما يستقيم عند
اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقرله بالعبد ما كان لى قط لكنه
لفلان اخر تعلق النفى بالاثبات حتى استحقه الثانى والا فهو

بواسطة وليس فى وسعه اى القائل ذلك لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم ولكن فى وسعه
افراد الثانى بالشرط ليتصل الثانى به اى بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكورا لانه حذف فى جملتها
فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث فيثبت ما فى وسعه
وهو افراد الثانى بالشرط ولا يثبت ما ليس فى وسعه وهو ابطال الاول فيقع الثلث كما قررنا لك واما لكن فلا استدراك
بعد النفى اى لدفع توهم ناشئ من الكلام السابق المنفى كما تقول ما جاءنى زيد فاوهم ان عمرا لم يجئ ايضا
لمناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو اوقيد الاستدراك بعد النفى فى عطف المفرد على المفرد
وان كان فى الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفى جاز الاستدراك بلكن فى الايجاب والنفى كليهما
مثل بل وهى ان كانت مخففة فهى عاطفة وان كانت مشددة فهى مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة فى
الاستدراك غير ان العطف به اى بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد بالاتساق ان يصح ما بعد
لكن تدارك لما قبلها بان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف وان يكون النفى راجعا الى الشئ
والاثبات الى شئ اخر ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين لا يحصل الاتساق فلا يصح
الاستدراك بل يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا فاذا اتسق الكلام كالمقرله اى كاتساق كلام المقرله وصورة
المسئلة ان رجلا فى يده عبد اقر بالعبد اى بذلك العبد انه لفلان فقال المقرله ما كان لى ذلك العبد
قط لكنه لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر بقوله ما كان لى قط تعلق النفى وهو قوله ما كان لى قط بالاثبات
المذكور بعد لكن وهو قوله لفلان اخر فقد حصل الاتساق بالمعنيين اما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان اخر
صار متصلا بقوله ما كان لى قط نعم لو لم يصل متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لى نفيا عن نفسه صلة
وردا لاقراره فلما اتصل به لكنه لفلان اخر فعلم انه اراد التحويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحقه الثانى
واما باعتبار كون النفى راجعا الى شئ والاثبات الى شئ اخر فهو ظاهر لانه نفى الملك عن نفسه واثبته
لغيره حيث قال لكنه لفلان اخر والا اى وان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فعلى الكلام اى المتكلم

مستأنف كالمزوجة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام وامّا اوفتدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير

مستأنف على صيغة المفعول او الفاعل كالمزوجة بمائة اى ككلام العاقلة البالغة التي زوجها الفضولي من رجل على ان يكون المهر مائة فرد بعد الخبر تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام لفوات احد المعنيين وهو كون النفي راجعا الى شئ والاثبات الى شئ آخر لانه لما قالت لا اجيزه فقد قطعت النكاح عن اصله حتى لم يبق له وجه صحة اصلا ثم لما قالت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه والمهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيبقى اقصر اول الكلام باخره فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا للعطف وانما يكون الكلام متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام المقيد يرجع الى القيد فقط فافهم ما قال حتى تعاين غاية التحقيق من ان في تلك الصورة ايضا لا يتسق الكلام لانه نفي فعل واثباته بعينه فتأمل فيما اوتدخل بين اسمين او بين فعلين فيتناول احد المذكورين ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما كقولك جاءني زيد او بكر او باحدهما كما تقول زيد قاعد او قائم وفي الجملتين تفيد حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الاصول وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائي وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك وهذا ليس بسديد لان الشك ليس معنى يقصد بالكلام وضعا بل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نعم في الاخبارات يجيئ الشك باعتبار محل الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار محل الكلام لانها وضعت للشك كما في قولك جاءني زيد او خالد كان المقصود هو الاخبار عن مجئ احدهما لكن بغير تعيين فوقع الشك بهذا الاعتبار لا انها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا والانشاء كقولك هذا حر او هذا وجبت التخيير لان الشك الذي كان ينشأ من محل الكلام لا يوجد هنا لانه لاثبات الحكم ابتداء فيعرى الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في الابتداء للايتمار وهو لا يثبت بايقاع الفعل في غير المعين لان المأمور لا يعلم مراد الامر فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار وكذا في

وهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا انه لما كان انشاء لا يحتمل الخبر اوجبت التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فى موضع النفى وعموم الاجتماع فى موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين اوجبت التخيير لدفع الابهام فالحاصل كان الشك فى الاخبار يثبت من خارج كذلك التخيير فى الابتداء والانشاء يثبت من خارج لانهما موضوعة لهما وهذا اى لاجل ان اولا حمل المشيئتين غير عين واغا يثبت الشك والتخيير بمحل الكلام قلنا فيمن قال هذا حر او هذا انه اى هذا القول لما كان انشاء شرعا لان الشرع وضعه لايجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لغة لان وضعه فى اللغة للاخبار اوجبت كلمة او التخيير حتى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء على احتمال انه اى هذا القول بيان للحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضا انشاء من وجه اظهارا من وجه فكما المبين وهو قوله هذا حر او هذا يحتمل الوجهين اى الانشائية والخبرية فمن حيث الانشائية يوجب التخيير حتى كان له ان يوقع العتق فى ايهما شاء ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر المجهول الصادر عنه كذلك البيان وهو التعيين بان يعين ويقول هذا كان مرادا يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاء وذلك فى موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق انما يكون فى موضع صالح له فان مات احدهما قبل التعيين وقال كان هذا مرادا لم يقبل قوله لفوات محل انشاء العتق فلدفع التهمة يعين الحى للعتق لا محالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضى وفى موضع يعلم التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث ماله فى مرض الموت يصح بيانه لعدم التهمة واعتبارا لجانب الخبرية فى هذا الموضع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فى موضع النفى وموضع الاباحة وتكون بمعنى الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك او لكن على سبيل انفراد كل منهما عن الآخر فاذا تعذر الانفراد تستعمل فى معنى الواو لاشتراكهما فى امر واحد فتوجب عموم الافراد فى موضع النفى لانها لما كانت لنفى احد المذكورين لا على التعيين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الافراد ان كان خبرا وان كان نهيا كان من ضرورة الانتهاء عن احد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتهاء عنهما جميعا فاوجبت العموم على وجه الافراد لا العموم على وجه الاجتماع اذ الافراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع ابعد كل البعد فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان ويوجب عموم الاجتماع فى موضع الاباحة لان يرفع المانع فى شئ غير عين لا يتصور الفعل فثبت العموم

ولهذا لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا یحنث اذا کلم احدهما ولو قال لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا
کان له ان یکلمهما جمیعا وقد تجعل بمعنی حتی فی نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او
ادخل هذه الدار حتی لو دخل الاخیرة قبل الاولی انتهت الیمین لانه تعذر العطف
لاختلاف الکلامین من نفی و اثبات والغایة صالحة لان اول الکلام حظر و تحریم

ضرورة تمکنه من العمل فتکون او بمعنی الواو ولهذا ای لانها توجب عموم الافراد فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع
الاباحة لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا یحنث اذا کلم احدهما هذا نظیر موضع النفی وذلک لان او وقعت فی موضع
النفی فیوجب عموم الافراد فصارت بمنزلة واو العطف فیعم الحنث بتکلم احدهما ایهما کان
ولکنها لیست عین الواو حتی لو کلمهما جمیعا لا یحنث الا مرة واحدة ولم تجب علیه الا کفارة یمین واحدة لان
تعدد الحنث والکفارة بتعدد هتک حرمة اسم الله ولم یوجد الا مرة واحدة نعم لو کانت عین الواو لصارت
بمنزلة الیمینین فتتعدد الحنث والکفارة ولو قال لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا هذا نظیر موضع الاباحة
فاو واقعة فی موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصارت بمعنی الواو فاوجبت عموم الاجتماع
فعلی هذا اذا کان له ان یکلمهما جمیعا لانه لو تکلم بالواو لجاز له التکلم بهما فکذا فی او وقد تجعل کلمة
او بمعنی حتی مجازا اذا تعذر جعلها بمعنی الواو وان کان الاصل فیها ان تکون العطف وذلک فی موضع لا یستقیم
فیه العطف لاختلاف الکلام بان یکون احدهما اسما والآخر فعلا او یکون احدهما ماضیا والآخر مضارعا
ومع ذلک یحتمل الغایة بان یکون اول الکلام ممتدا بحیث یصلح ما بعدها وان یکون غایة له فحینئذ تستعار
بمعنی حتی فی نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخری فان او فی هذا المثال بمعنی
حتی لان العطف هنا متعذر اذ قوله ادخل منصوب لیس قبله فعل منصوب یصح عطف علیه و
الکلام یحتمل الغایة فترکت حقیقتها وحملت علی الغایة فصارت بمعنی حتی مجازا حتی لو دخل الاخیرة قبل
الاولی انتهت الیمین ای انتهت الیمین الثابتة بقوله والله لا ادخل هذه الدار بوجود الغایة فان دخل
الثانیة او لا ثم دخل الاولی لا یحنث لانتهاء الیمین عند دخوله فی الدار الاخرة نعم لو دخل الاولی قبل
الاخری لحنث لمباشرة المحظور بیمینه لانه دلیل علی قوله وقد تجعل بمعنی حتی تعذر العطف لاختلاف
الکلامین من نفی فی اول الکلام وهو قوله لا ادخل واثبات فی الثانی وهو قوله او ادخل عطف المثبت
علی المنفی او بالعکس متعذر اقول فیه نظر لان هذا العطف عند النحاة شائع ولا وجه فی وجه تعذر العطف
فاقلنا والغایة صالحة لان یحمل علیها لان اول الکلام هو قوله لا ادخل حظر و تحریم فهو ممتد فیصلح ان یکون
غایة آخر الکلام وهو قوله او ادخل هذه الدار فلذا ینقطع التحریم بدخوله فی الدار الثانیة

لم حتی یقال بالرغم الخ بیان لوجه قوله فصارت بمعنی حتی مجازا الی توجیه قوله والله لم ان یقال المراد بالتعذر التعذر علی الفقهاء فی باب الاستثناء کما
آخر الاعتراض هو علی ما فی النهایة ١٢ منه

ذکره شارحا لقوله ثبت التحریم ١٢ منه

ولذلك وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد فى الزيادات فيمن
قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم اتك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها واو او ثم دخل الاولى لا يحنث كما مر ولذلك اى لتعذر العطف وصلاحية الغاية وجب العمل
بمجازه اى بلفظ او فتصير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب
ويتبعين فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها او ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او
اسمية مذكور خبرها او محذوف والاصل هى الجارة لان الغاية التى هى موضوع لها لا تثبت فى العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر بخلاف الجارة فللغاية اى هى موضوعة لهذا المعنى كما فى
حيث لا يسقط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا فقد تكون
للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة بمعنى لام كى وقد تكون لمجرد العطف اى التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحمل عليه ما امكن وشرط الامكان
ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يحتمل الشرط لم تستعمل للمجازاة بمعنى لام كى
ان امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث ولهذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد
فى الزيادات فيمن قال عبده حر ان لم اضربك ايها المخاطب حتى تصيح انت فهذا مثال للغاية لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب صالح للامتداد الى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح انتهاء له
لهيجان الرحمة او لحدوث الخوف من احدانه مفعول قال انه يحنث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل
الغاية وهى الصياح وكذا يحنث ان لم يضربه اصلا لانه لو ضربه الى الصياح لوجود البر لا يحنث
واستعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم اتك غدا حتى تغديني فهنا حتى لا تصلح للغاية فتكون
بمعنى لام كى اى لم اتك لكى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية وهى فعال المخاطب
اختيارا للمتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد بحسب الاشكال
لكن اخره وهو التغدية لا يصلح انتهاء له لان الاحسان وهو تغدية المخاطب اياه لا يصلح منهيا للاتيان
بل هو سبب له اى للاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كى صفيدة
للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا
والسببية والمجازاة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك تعلق البر بهما
لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا فى قوله ان اخبرتنى
بقدوم فلان انه يقع على الصدق وعلى للالزام فى قوله على الف

فى الاصل فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعدها من شخص واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى
عندك فعبدك حر فالتغدى يعرى فى هذا المثال كما كان لا يصلح انشاء لصدر الكلام كذلك لا يصلح السببية فان الاتيان على
الغير ليس سببا لتغدى الآتى عنده لعدم كون الاتيان مفضيا اليه فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قال
ان لم اتك فلم اتغد عندك فعبدك حر فجمع تعلق البر بهما اى بالاتيان والتغدية عنده غير متراخ فان لم يأت اصلا او اتاه ولم يتغد
او اتاه وتغدى عنده متراخيا عن الاتيان فيحنث فى كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها اقرب فى الاستعارة فاذا جعلت
بمعنى الفاء يحتمل التراخى وقال بعضهم هى بمعنى الواو لان المجئ للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكن الاول
اوجه واليه ذهب المصنف كما سيأتى لان فعله لا يصلح جزاء لفعله دليل على كون حتى بمعنى العطف فقد مر تقريره
انفا وقد اعترض عليه بان بعض افعال الشخص قد يصلح سببا للبعض ومفضيا اليه كما فى قولنا انا زعته كل الخبز وبلعته
كى انحمله الى المعدة الان يقال هذا قليل جدا والاوجه ان يقال ان هذا فى الحق فيما يرد وانما الكلام فى هذا الاتى فى جميع
الافعال فاذا لم يصلح للجزاء فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب هذا هو وجه جعل
حتى بمعنى الفاء لان فى الفاء معنى التعقيب فى حتى معنى الغاية فهما متجانسان حيث يكون ما بعد حتى غاية
لما قبلها ويتأخر فى الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخر عما هو قبلها بخلاف الواو فيصلح بان يكون اتغدى
باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على اتك وقيل لا بأس به لان الاستعارة انما هى فى المعنى لا فى الاعراب
فتأمل وكما فرغ من الحرف العاطفة شرع فى الجارة فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الجر
وانما سميت بها لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد فالباء للالصاق فما دخل
عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق وهذا اى لاجل انها للالصاق وهو يقتضى الملصق
والملصق به قلنا فى قوله ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدك حر انه مفعول قلنا يقع على الصدق اى على الخبر المطابق
للواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتنى بقدوم فلان هو ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يتصور
الصاقه بقدوم فلان الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر خبرا صادقا بقدومه يحنث ويقتق عبده وان اخبر كاذبا
بالخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم حيث يحنث باخباره صادقا كان ذلك او كاذبا وعلى
للالزام فى قوله على الف لان على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

وتستعمل للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا و تستعار بمعنى الباء فى المعاوضات المحضة لان الالصاق يناسب اللزوم ومن التبعيض ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبيدى من شئت عتقه كان له ان يعتق واحدا

وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شئ كما فى هذا القول فقوله على الف يحمل على اقراره بالدين لوجود الاستعلاء فى الدين لان الدين يعلو ويركب فيجب عليه الالف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فيكون ما بعدها شرطا لما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانها اقرب من معنى الباء كانه احد نوعى الحقيقة ولذا قال تستعمل ولم يقل تستعار قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور فى كتب التفاسير ان على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انها مودية الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعار بمعنى الباء فى المعاوضات المحضة وهى ما يكون العوض فيها اصليا ولا ينفك عن العوض قط كالبيع والاجارة والنكاح فان قال بعتك هذا على كذا او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا ايجب المسمى وذلك لان العقل بمقتضاها فى المعاوضات متعذر فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الالصاق كما عرفت والعوض فى هذه التصرفات لازم لها والشئ اذا لزم الشئ كان لصقا به واليه اشار بقوله لان الالصاق الذى هو معنى الباء يناسب اللزوم الذى هو معنى على لان الشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به فبتلك المناسبة تستعار على بمعنى الباء ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار واحترز بقوله فى المعاوضات المحضة عن المعاوضة التى ليست بمحضة كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقنى ثلاثا على الف درهم فعندنا يحمل على الشرط لا على الالصاق حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شئ ويقع الطلاق رجعيا لفوات الشرط وعندهما على الالصاق فصار كما قالت طلقنى ثلاثا بالف درهم فيحمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن التبعيض هذا لما ذهب اليه المحققون ذكر النحاة انها قد تكون لابتداء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعيض كما يقال اخذت من الدراهم اى بعضها فجعلوا ابتداء الغاية اصلا والباقى تابعا وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة فى التبعيض كثيرا قال هذا اصل وهذا اى لاجل انها للتبعيض قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبيدى من شئت عتقه كان له ان يعتق واحدا منهم

بخلاف قوله من شاء لانه وصف بصفة عامة فاسقط الخصوص
والى لانتهاء الغاية وفى للظرف ويفرق بين حذفه واثباته

وذلك لان من الموصول تقتضى العموم والشمول وكلمة من تقتضى التبعيض فوجب القول بالعموم لا يقدر
ما يقع به العمل بالتبعيض وهو ان ينقص الواحد من الكل ليمكن العمل بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان
كلمة من عامة وكلمة من كما تجئ للتبعيض تجئ للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة
الى ان ينقص الواحد من الكل بخلاف قوله اعتق من عبيدى من شاء عتقه لانه اى القائل وهو المولى
وصفه اى البعض المفهوم من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المشية الثابتة بقوله له من شاء
عتقه المنسوبة الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان
يثبت من كلمة من التبعيضية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان
المشية فى ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى
والى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والطرف يوجد
فى المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من البصرة الى
الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداءها للمسافة من البصرة وانتهاءها الى الكوفة ولذلك
استعملت الى فى اجال الديون لان اجال الديون غايات تهاف ثم علم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخل فى المغيا كالحائط فى قوله له من هذه الحائط
الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراجها وراءها
فتدخل فى المغيا كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فالمرافق ليست قائمة بنفسها صدر الكلام وهو الايدى
متناول لها لان اليد الى الابط فذكرها لاخراج ما بعدها فتدخل هى بنفسها فى المغيا اى اليد فتناولها
حكم الغسل خلافا لزفر رح وان لم يتناولها او كان فى التناول شك فحكم ذكرها الحكم اليها فى ان تدخل فى المغيا
كالليل فى الصوم قال تعالى اتموا الصيام الى الليل فصدر الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل لانه الامساك شرعا
لغة فذكر الغاية التى هى الليل هنا لما لم نصوم فهى لا تدخل فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف هذا القدر
هو المتفق عليه عند اصحابنا ولكن الاختلاف فى حذفها واثباتها واليه اشار بقوله ويفرق بين حذفه واثباته
هذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فحذفه واثباته سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاصل عنه
فى الظرف الزمانية فقوله غدا وقوله فى غد سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به آخر
النهار لا يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى الحكم

فقوله ان صمت الدهر وقع على لابد فى الدهر على الساعة و تستعار للمقارنة فى نحو قوله انت طالق فى دخولك الدار ومن ثم لك حروف الشرط وحرف إن هو الاصل فى هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابى حنيفة رح

ولما عند اذا ضرفت فى واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غدا فيراد بلا ستيفاء ان لكن لانه حينئذ شابه المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيفاء كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجميعه ان امكن فان قال نويت اخر النهار لا يصدق فى قضاء لانه غير موجب كلامه فلابد ان يقع الطلاق فى اول النهار ليتحقق الاستيفاء واما اذا اتصل الفعل به بواسطة فى اقتضى وقوعه فى جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيفاء فاذا قال فى غد قال اردت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لوقوعه فى جزء مبهم من الغد ولاية التعين نقوله ان صمت الدهر فعبدى حر وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده لا يحنث وقوله ان صمت فى الدهر فعبدى حر واقع على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم فى جزء من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعذر العمل بحقيقته فى نحو قوله انت طالق فى دخولك الدار اى حال مقارنتك الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعذر ان كلمة فى دخلت فى الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار واذا تعذر العمل بحقيقته فى يجعل مستعارا لمعنى المقارنة ووجه الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع فى كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل فى هذا الباب وهى حروف او تشبيها لها بالحروف فى عدم افادتها معانيها بغير الحاق اسم اخر اليها كما ان الحروف لا تفيد بغير الانضمام وحرف ان هو الاصل فى هذا الباب اى فى باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معان اخر ايضا فهو يربط احدى الجملتين بالاخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزاء ويدخل على امر معلوم متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فلذا لا يدخل على الاسم لان معنى الحظ اى التردد بين الوجود والعدم لا يتحقق فى الاسماء وقوله تعالى ان امرؤ هلك ان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتاخير واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابى حنيفة رح اى كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا تستعمل فى الشرط لا يلاحظ فيها معنى

وعند البصريين وهو قولهما هى للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والمجازات بها لازمة فى غير موضع
الاستفهام وباذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل فى هذا
الباب وفى كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذى يتعقبها

عموم الاوقات والاحوال بل تجرد عن معنى الوقت اصلا ويكون استعمالها كاستعمال كلمة ان من جعل الاول سببا
والثانى مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء فى جزائها كما قال الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتحمل اى ان تصبك خصاصة واذا استعملت فى معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجزم
المضارع ولا يدخل الفاء فى مابعدها كما قال الشاعر واذ اتكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وهذا
الية الكوفيون وابو حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هى اى كلمة اذا موضوعة للوقت خاصة ويجازى بها اى يستعمل استعمال
كلما المجازات اى الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها بحال مثل متى فانها اى كلمة متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها
معنى الوقت للظرفية بحال والمجازات بها لازمة فى غير موضع الاستفهام فان فى موضع الاستفهام يسقط عن متى
معنى المجازات كما فى قوله متى تذهب فاذا لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها قلنا لما زال لا يسقط
ذلك المعنى عن اذا لان المجازات بها غير لازمة واليه اشار بقوله وباذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز فاندفع ما يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكلها مرادان فى الاستعمال كما قلتم قلنا لا يلزم
الجمع اذا لم تستعمل الا فى معنى الوقت الذى هو معنى حقيقى لها ومعنى الشرط انما لزم تضمنا من غير قصد وارادة كالمبتدأ
يتضمن معنى الشرط بلا قصد ويظهر ثمرة الخلاف فى قول من قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق حيث لا يقع الطلاق
عندنا ما لم يمت احدهما لان اذا هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت فهو نفى الطلاق بعدم الطلاق ولا يثبت عدم
الطلاق فى حياتهما لامكان الطلاق فاذا مات احدهما عدم الطلاق لعدم المحل ولعدم من يوقع الطلاق فاذا
تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق فى حال صحة التعليق وعندهما يقع الطلاق اذا فرغ من كلامه لان اذا يسقط عنه معنى
الوقت فصار المعنى فى زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجدنا لم يطلقها فيقع الطلاق
فى الحال لوجود الشرط كما فى متى وكلمة من وما وكل وكلما تدخل فى هذا الباب اى فى باب الشرط فمن لذوات من يعقل كما
فى قوله تعالى من عمل صالحا الاية وما لذوات ما لا يعقل او لصفات من يعقل كما فى قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم الاية
وكلما يوجب عموم الافعال كما فى قوله كلما فتحت جلودهم الاية ولما كان يتوهم ان عد كل من كلمات الشرط غير سديد لانها
ليست للشرط حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مصاحبة للاسماء فرفعه بقوله وفى كل معنى الشرط
ايضا وان كانت تصاحب الاسماء من حيث ان الاسم الذى يتعقبها اى الاسم الذى يجئ بعد كل

يوصف بفعل لامحالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره

يوصف بفعل لامحالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليتم الكلام لانها اذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذى تضاف كل اليه بفعل لايتم الكلام فاذا وجد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف اصل لتوارد الاعراب عليه فصار كان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات الشرط ومن هذا الوجه هي اى كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه وهو نكرة فى موضع الاثبات ولما كان معنى الاحاطة ظاهرا اعرض عنه وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده فى ثبوت الجزاء كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او لا فله كذا فدخل عشرون رجلا معا وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كاملا لما قلنا انها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ بينا وله خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شيء فى تلك الصورة لانها توجب عموم الجنس فعلى هذا ليس فيهما اول لانه اسم لفرد سابق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية فى تلك الصورة لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كشخص واحد فانهم اول فلهم النفل الواحد بالسوية اللهم الحقنا بالصالحين واجعلنا من الفائزين بحرمة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين آمين

تمت

يقول الاحقر الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد امير بن خواجه شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزى ثم الملتانى ثم الدهلوى قد فرغت من تسويد شرح الحسامى المسمى بالنامى اللهم اجعله مقبولا عندك بالنبى السامى صبيحة يوم الخميس الخامس من الربيع الاول سنة الف ومائتين وست وتسعين من هجرة امام المرسلين صلى الله عليه وسلم فى الدهلى شاه جهان آباد التى قد كانت دار السلطنة للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن ثلاثين سنة اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لى فى العقبى وانفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيك المصطفى وبحرمة حبيبك المرتضى صلوات الله وسلامه عليه على عباده الذين اصطفى

سلطان النفل وكان السلطان يعظم العلماء والصلحاء فخطب عنده فى النفل وكرمه ۱۲ منه

هذا ما کتبہ الفاضل العلام الحبر القمقام المولوی محمد نجیب خان ممتاز السنامی رح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ عالم الغیوب ساتر العیوب وغافر الذنوب خالق الخلق وفالق الحبوب استغفرہ من کل ذنب واتوب الصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ سیدنا محمد المحبوب وعلی آلہ واصحابہ الذین جاھدوا فی سبیل اللہ باموالھم وانفسھم وما مسھم من لغوب اما بعد فان العلم لہ فضل جلیل وشرف جزیل لا ینالہ الا من ھداہ اللہ الی سواء السبیل وقولہ تعالیٰ لا یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون یدل علی عظمۃ برھانہ وکذلک نزلت الآیات الکثیرۃ تعرف بھا رفعۃ مقامہ وعلو شانہ وتصور مدلولھا معلوم بالضرورۃ فلا حاجۃ الی حدہ وبیانہ ثم قید المطلق فانقسم علی الاصناف والانواع ومنھا الفقہ یفید المکلفین من حیث الاتباع والانتفاع کفاک فی رجحانہ الحدیث المتفق علیہ من احادیث سید الاولین والآخرین حیث قال علیہ الصلوٰۃ والسلام من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین فطوبی للعلماء وبشری للفقھاء الذین صنفوا المطولات افادۃ للطلبۃ والقواعد دونوا المبسوطات لا لاجل غرض وجر منفعۃ بل لوجہ اللہ ومرضاتہ فجزاھم اللہ خیر الجزاء بقی اسمائھم فی السفر والقرطاس وذھب مسمیھم فی الناس وھا اصدق قول ابی محمد عبد اللہ اللغوی النحوی رحمہ اللہ اخو العلم حی خالد بعد موتہ واوصالہ تحت التراب رمیم وذو الجھل میت وھو ماش علی الثری یظن من الاحیاء وھو عدیم ولما کان الکتاب المستطاب المسمی بالحسام رشیق المبانی دقیق المعانی نافعا فی الاصول فاق شھرۃ فی مشاھیر الفضلاء الفحول وصعد معارج حسن القبول ولا بد من توضیح مبھمات نکاتہ وتشریح معضلات کلماتہ فضر اللہ عبدا حل الاشکال ودل علما الھم لہ فی البال وساق المقال حتی کشف الحال وھو الفاضل المدقق والعالم المحقق العلامۃ القمقام والفھامۃ الطمطام المولی المعظم والنحریر المفخم اخونا ابو محمد عبد الحق سلمہ اللہ الکبیر المتعال ملھم آل فشمر لشرح ذیلہ السامی وسماہ بالنامی سھل المشکلات بالطف التسھیل ونصل المجملات باحسن التفصیل لیقدر الطالب علی التحقیق والتاویل والحق ان الکلام لا یعلو الا بالجرح والتعدیل فسبحان اللہ ثم سبحان اللہ ما افصح تحریرہ وابلغ تقریرہ للہ درہ وعلی اللہ اجرہ اللھم غمرہ فی الآفاق نضرۃ وسرورا واجعل سعیہ مشکورا ھذا اشم تفحصت تاریخ طبعہ فی کتاب اللہ المعز المذل فاذا الفتی الی قولہ تعالیٰ ومن یعمل اللہ نمالہ من سبیل

وصلی اللہ علی شفیع الوری والسلام علی من اتبع الھدی وانا العبد الراجی رحمۃ ربہ المنان
محمد المدعو بیجیب خان المتخلص بالممتاز السنامی محتد او السنی مذھبا والحنفی
الصابری السعیدی مشربا غفر اللہ لہ ولابائہ واسلافہ المسلمین وھدی لابنائہ
واخلافہ اجمعین ، شعبان سنہ ۱۲۹۶ یوم الجمعۃ

ھذا ما قرظہ الحبر القمقام والبحر الھمام عجالۃ المفاخر والمعاصرین السید محمد بن سعید الطرابلسی الحنفی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اما بعد فقد سرحت طرفی واجلت قداح فکری فی ھذا الکتاب الذی لم تسفح دموع الاقلام
فی املاء مثلہ ولم تسح نتائج افکار الزبان بابداء بعضہ فضلا عن کلہ اعنی شرح الحسامی
الذی نسجہ رضیع لبان المجد وقرین زمام السعد بحبوحۃ العلم وارجوحۃ الحلم
علامۃ المعقول وفھامۃ المنقول من انتعل السھا واستخدم النھی الغائص فی تیار
البلاغۃ والسابق الی مضمار البراعۃ سیدنا ومولانا الھمام الاجل خاتمۃ المجتھدین و
قائمۃ الاساتذۃ الشیخ ابو محمد عبد الحق الدھلوی لازالت الافواہ بالثناء علی محاسن ذاتہ
شاھقۃ والجباہ لعلو حضرۃ قدسہ ساجدۃ وانی لا احصی ثناء علیہ ولو اھدیت جمیع ما ابدع
فی الکون مدائحی الیہ ولو انی اتیت بکل مدح لکنت انا المقصر فی علاہ جباہ ربنا علما وحلما
ومعرفۃ وبارک ماحیاہ ، فوجدتہ کتابا قد بذل ما تخللت بہ ایدی البیان واماط حجب الوھم
والشک عن شوائب الاذھان فکانہ جنۃ قد ینعت ثمارھا ودلیت منھا الاغصان او روضۃ
ازھارھا مفجرۃ الغدران او منھل عذب یترووی منہ الظمان فللہ درہ ولاحاب دُرہ فلقد
ابدع واجاد وبالغ فیما بہ افاد العباد فجزاہ اللہ خیر الجزاء واسبغ علیہ رداء ھو اطلا لعطاء آمین
ماھبت النسائم وغردت الحمائم ھذا ما سمحت بہ قریحتنا وان کنا لسنا لذلک اھلا وقد احببنا
ان نذیلہ بمثلہ شعرا اذ ھو کما قال البرعی ؎ کلام بلا نحو طعام بلا ملح ، ونحو بلا شعر ظلام بلا صبح

ایا درۃ تم اسفرت ام انجم	وعقود درر بالالی تنتظم ،	ام قد بدا اوجہ الحبیب فاومضت	منہ الثنایا فاستھل الثغور
ام صحف موسی حین کان یکلم	بل ما اشاھد من ریاض تزدھر	فیھا البلابل للقلوب تھیم	
ام روض صحف الخلیل تنزلت	شمل البلاغۃ والفصاحۃ لفظہ	وسطورہ التفھیم فیھا معلم	
الحوائی شرح الحسامی الذی	للہ در مؤلف جمعت بہ	حجج لحافظھا تجبر وتعصم	
کالماء ھو جنۃ قد دللت	منھا القطوف ولذ منھا المطعم		

فيها اصول الدين بانت بعدما	درست معالمها وكاد تقدم	للماجد الشهم الذى عرفت له	كل الممالك عربها والاعجم
هو بحر علم للورى و سفينة	للجود حاتم وقته بل اكرم	يا من يكون من الزمان بغصة	فاقصد تلفاه يفيد وينعم
ولو اهداك الله فاتك اسمه	فانشد جميع العالمين فعلوا	العابد الحق الرهام ومن له	شرفا على العليا يفوق ويعظم
لازال شمسا للعلوم ومؤئلا	للراغبين ونعمة لا تحسم	وحباه ربى كلما هو طالب	ما قال قولا شاعر متترم
فانظر لحالى يا همام فانى	يممت دارك والكرام تيمم		

كتبه العبد السيد محمد بن سعيد الطرابلسى الحنفى

هذا ما قرظ به مولانا الامجد والفاضل الاوحد المولى خليل احمد الاسرائيلى السنبهلى سلمه المولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرسى ملكوته واسع الذى مجده على منابر الوجود ينادى بندا اشاسع باعث التبر من عنصر كريم الذى ملأ بعوارفه الحكمية اودية القلوب والمسامع صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين نجم هديهم على قلة الكمال ساطع كلهم للرشد الاهى ساجد وراكع اما بعد فلما كان المتن النامى المتين السامى المسمى بحسامى احسن مصنف واكمل مؤلف فى اصول الفقه التى هى ام المقاصد والمراصد منفردا فى اخواته بتجريد الزوائد وفوائد العوائد متعاليا بكثرة الفوائد وعدوبة الموارد ولذا ترى اوى اليه الصغار والكبار واقصح بالثناء عليه الاعلام الاحبار وحط فى معانيه رحلة ابكار الافكار ولم يتيسر الى الآن له حل يكون لكشف معضلاته كافيا ولرفع قناعه وافيا يحسن تناوله ويسهل تداوله فكان ايدى الافكار عن قطف فوائده قاصرة وصدور الطالبين فى اكتناز فرائده حاصرة فعند ذلك تاهض لمولانا الفهقام وقام واتى بمنطق فصل فى مواطن الخصام ابدع فيما احل وفصل منظوم بيانه كالعقد المفصل فتح له بابا ورفع عنه حجابا رتق فيه ما كان فتقا وفتق الذى كان رتقا سرد معانى الكتاب وشيد مبانى الخطاب اتم فابرم وكمل فاحكم افاد فاجاد وبين المعالم للرواد روى موارد التبيان بروايته ونور ساحة البيان بدرايته كيف لا يكون كذلك وصاحبه اهل لذلك انه مقدام فى الفضائل مالك ازمة المزايا والفواضل جمرات طبعه فاكرة وسحائب فيضه باكرة شاوه فى المعارف بطين وله سلطان مكين فى نحاء اليقين يتبوأ منه حيث يشاء اوتى من جوامع المعارف الدلو بالرشاء فى نوادى العلوم منطيق السن وفى بوادى الفهوم خريت بجنان اثبت واسكن

بلغ منها اقصاها واحرز من بينها اطيبها وازكاها شيمته كالنسيم العطار وفيضه كانبجاس الامطار ومن قبل قد سفر للناس مجيبا كماله واسكر النفوس حميا نواله وعبق فی الارجاء ريا افضاله بتفسيره بديع انيق ذی الصيب البعيد والترتيب الرشيق وهو صديقی اغر الخلان وحبيبی اغر الاخوان لا وحل المجد الشهير عمو لا للناعبد الحق المكنی بابی محمد فوجوده غنم ومنة علی القوم حتم لا سيما فی هذا العصر العقيم فان مزاج الدهر فيه مستقيم لم يبق من الاسلام الا رسمه ومن الكمال الا وسمه جازاه الله غاية جهده وعامله باللطف عن كمال جوده فدونكم يا رواد الدين وطلاب شعشعة اليقين تعليقا يشرح صدرا ويجلو عن صدأ الاوهام فكرا

تتمة

صفحہ	مطلب	صفحہ	مطلب	صفحہ	مطلب
۲	تعريف القرآن		الخاص يسبقه من الوجوه الفاسدة		وشرطه وركنه وحكمه ودفع
۵	التقسيمات الاربعة للنظم والمعنى		ما قال البعض ان القرآن فی النظم يوجب	۵۱	فصل فی الاحكام
۷	الخاص والعام		القرآن فی الحكم	۵۲	اما الاحكام فانواع اربعة
۸	حكم العام والخاص	۶۶	فصل فی الامر	۵۵	القسم الثانی وما يتعلق بالاحكام
۱۰	المشترك	۷۹	فصل فی حكم الواجب بالامر من الاداء		اقسام الجملة الشرط العلة فصل
۱۱	حكم المشترك والمأول		والقضاء وغير ذلك من الابحاث		اختلف الناس فی العقل هو العلم الموجب
۱۲	التقسيم الثانی واقسامه اربعة الظاهر	۹۶	فصل فی حسن المأمور به وغيره من الابحاث	۸۴	اهلية الاداء نوعان كامل وقاصر
	والنص المفسر والمحكم واحكام كل واحد	۱۱۴	فصل فی حكم الامر اذا نهی عن شیء منسوبا اليه	۸۸	فصل فی الامور المعترضة علی الاهلية
۱۶	الخفی والمشكل والمجمل والمتشابه واحكام كل واحد	۱۱۶	فصل فی بيان اسباب الشرائع		نوعان سماوی ومكتسب
۲۰	التقسيم الثالث واقسامه اربعة الصريح والكنايه	۱۳۱	فصل فی العزيمة والرخصة		اما السماوی فهو الصغر والجنون والعته
	والحقيقة والمجاز واحكام كل واحد والتفريعات عليها	۱۳۵	باب فی بيان اقسام السنة		والنسيان والنوم والاغماء والحيض والنفاس
۴۰	التقسيم الرابع اقسامه اربعة عبارة النص اشارة	۱۵۴	فصل فی المعاضدة بين الحجج وما يصلح اليه		والمرض والموت
	النص دلالة النص اقتضاء النص	۱۶۵	باب البيان وهو علی خمسة اوجه بيان تقرير	۸۹	اما المكتسب فالجهل والسفه والسكر
۵۱	والابحاث والاحكام المتعلقة بها		بيان تفسير بيان تغيير وبيان تبديل		والهزل والخطأ والسفر والاكراه
	الفصل فی وجوه فاسدة فی الاستدلال من		بيان ضرورة		الملجی وغير الملجی وغير ذلك
	المفهوم المخالف ومفهوم الوصف	۱۹۰	باب متابعة اصحاب رسول الله صلی الله عليه وسلم	۱۰۹	باب حروف المعانی
	ومفهوم الشرط والاستثناء المتعلقة بها	۱	المجلد الثانی باب الاجماع	۱۳۸	ختم الكتاب
	مبحث حمل المطلق علی المقيد قال بعض	۱۰	باب القياس وهو يشتمل علی بيان فعل القياس	۱۶۹	تقاريظ ـ تمت

ضلع سہارنپور ۲۲۷۵۵۴

تحریر سنبط

عربی شرح کافیہ

مُلّا مبین

عربی شرح

سلم العلوم

۱۰۵